LOS INDIOS DE COLOMBIA

Álvaro Chaves Mendoza,
Jorge Morales Gómez
y Horacio Calle Restrepo

COLECCIONES
MAPFRE
1492

Los habitantes de las cinco regiones naturales de Colombia estuvieron conectados. Así, a la llegada de los españoles, grupos pertenecientes a las tres familias lingüísticas de la Colombia prehispánica, estaban dispersas en lugares muy distantes entre sí. En la costa Atlántica vivieron los primeros alfareros de América, entre el 7000 a.C. y el 1000 a.C. En el primer milenio, varias agrupaciones indígenas llegaron a un nivel de transición entre tribu y estado, que se ha denominado cacicazgo. El descubrimiento y conquista se desarrolla, a lo largo del siglo XVI, en tres fases. Rescates –intercambios de bienes en los primeros contactos–; expediciones –comienzo de la subyugación de los indios–; gobernaciones – el asentamiento de la autoridad española. A partir de la Independencia, la actitud ante las comunidades indígenas ha sido variada. En un documentado trabajo, los autores ofrecen una panorámica de los indios de Colombia, desde la prehistoria hasta nuestros días y estudian los diversos grupos y sus culturas.

Álvaro Chaves Mendoza (Pamplona - Colombia, 1936 - Bogotá, 1992). Doctor en Historia de América. Director del Departamento de Arqueología, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
Jorge Morales Gómez (Bogotá - Colombia, 1945). Antropólogo de la Universidad de los Andes. Director de los Departamentos de Antropología, Universidades de los Andes y Javeriana.
Horacio Calle Restrepo (Bolívar - Colombia, 1933). Profesor Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Colección Indios de América

LOS INDIOS DE COLOMBIA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-425-9 (rústica)
ISBN: 84-7100-426-7 (cartoné)
Depósito legal: M. 24111-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ÁLVARO CHAVES MENDOZA
JORGE MORALES GÓMEZ
HORACIO CALLE RESTREPO

LOS INDIOS DE COLOMBIA



ÍNDICE

Primera parte

PERÍODO PREHISPÁNICO O INDIO

Álvaro Chaves Mendoza

SEGUNDA PARTE

PERÍODO HISPANO

Jorge Morales Gómez

Tercera parte

PERÍODO INDEPENDIENTE Y CONTEMPORÁNEO

Horacio Calle Restrepo

APÉNDICES



PRIMERA PARTE*

PERÍODO PREHISPÁNICO O INDIO

* Álvaro Chaves Mendoza



I

PRIMERAS EVIDENCIAS DE POBLAMIENTO

El período prehispánico de la historia del indio en Colombia se plantea en esta obra, de acuerdo con la estructura que a la información arqueológica y etnohistórica ha dado el antropólogo Gerardo Reichel Dolmatoff, pionero de la antropología en Colombia y riguroso investigador en los campos de la arqueología y etnología, quien propuso y ha desarrollado en sus trabajos un esquema cronológico de desarrollo cultural que se inicia con el período de cazadores y recolectores y llega hasta la confederación de aldeas.

Reichel clasificó, unificó y analizó la información dispersa en estudios aislados, dándole el sentido y la coherencia que permiten la apreciación de los conocimientos como un proceso integral.

Teniendo en cuenta que la evolución cultural de las sociedades prehispánicas no fue uniforme, es de señalar que aunque se tengan unas fechas generales que delimiten las diversas etapas, dentro de ellas se encontrarán pueblos con diferentes grados de desarrollo, pues mientras unos alcanzaban una organización económica, social y política más compleja, otros, contemporáneos, permanecían sin mayores transformaciones, en un ritmo de cambio más lento.

Un mosaico ecológico

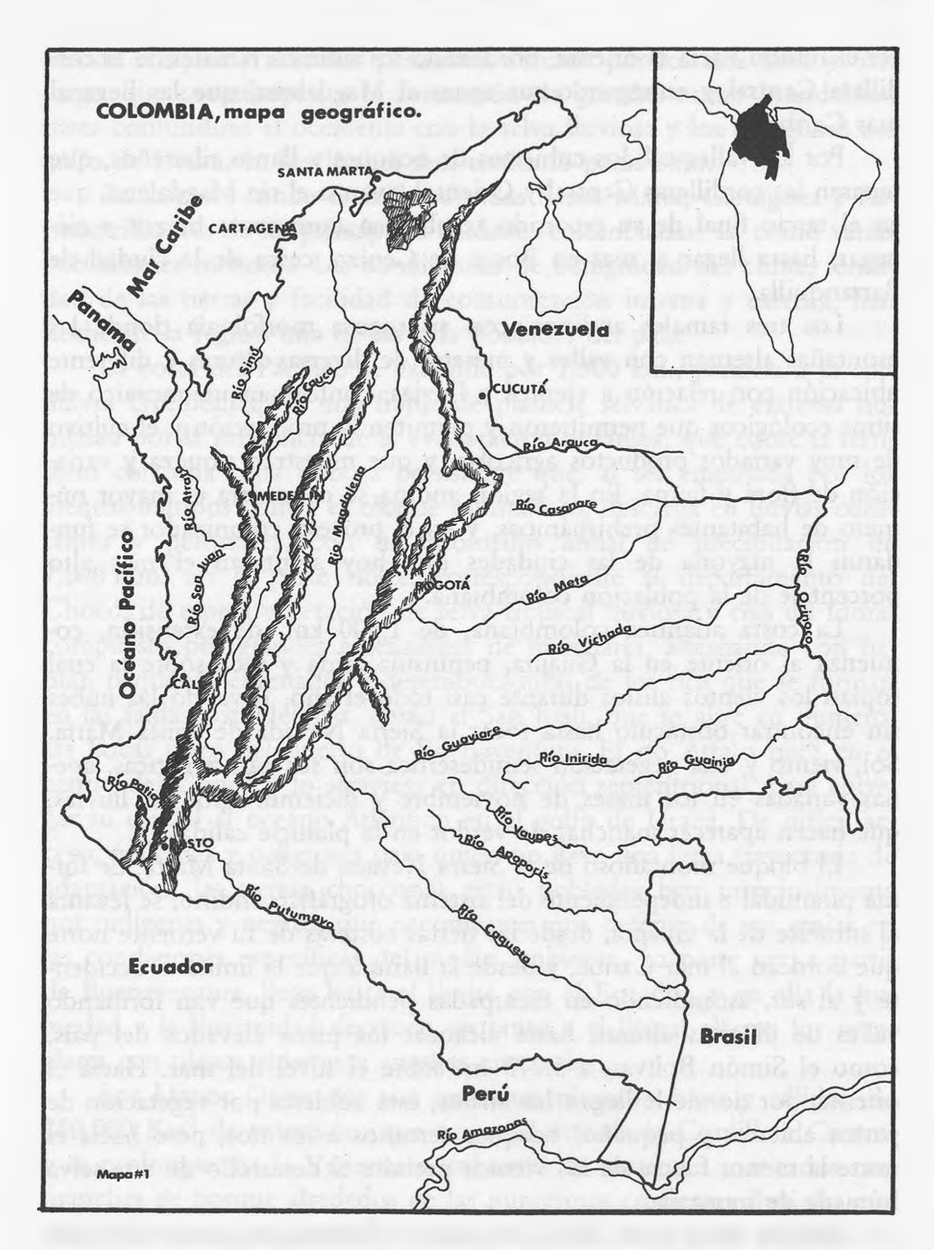
Colombia es un país de contrastes. De su diversidad en múltiples aspectos, quizás uno de los determinantes más notables es la variación geográfica, el ambiente natural que de una manera u otra influye en las ideas, acciones y realizaciones del ser humano, máxime en las eta-

pas prehistóricas, cuando la relación del hombre con la naturaleza es intensa y cotidiana. Antes de empezar la historia del indio es necesario conocer el escenario en el cual fue vivida.

Situado en el extremo noroccidental de Suramérica, el país, de 1.138.338 Km^2 de superficie, tiene costas en el océano Pacífico y en el mar Caribe; limita al norte con Panamá, al oriente con Venezuela y Brasil y al sur con Ecuador y Perú. Su localización en la zona tórrida hace que las temperaturas dependan principalmente de la altura sobre el nivel del mar; no se presentan los fenómenos anuales de las estaciones y se habla del verano como el tiempo seco y del invierno como la época de lluvias. La temperatura se acomoda al escalonamiento de las tierras en varios pisos térmicos: el cálido, que va desde el nivel del mar hasta los mil metros y tiene temperaturas de 24 a 40 grados centígrados; el templado, en alturas de mil a dos mil quinientos metros y con 18 a 24 grados; el frío desde los dos mil quinientos hasta los tres mil metros, cuyas temperaturas oscilan entre los 6 y 8 grados; el paramuno, de los tres a los cuatro mil metros y de 6 a cero grados; y por último la zona de nieves, más arriba de los cuatro mil metros. La ubicación del eje montañoso andino en el país determina cinco grandes regiones naturales: la costa pacífica, la región andina, la costa atlántica, los Llanos Orientales y la selva amazónica.

Por el suroccidente de Colombia penetra el sistema de los Andes, que forma allí el Macizo colombiano, donde nacen las tres cordilleras y los ríos que las separan: el Cauca, que corre entre la Occidental y la Central, y el Magdalena, que lo recibe en la llanura atlántica, después de atravesar el país de sur a norte, en medio de los valles delimitados por la Central y la Oriental. De las tres cordilleras, la más larga es la Oriental, que se abre en su región central para formar la altiplanicie de la Sabana de Bogotá y los valles de Ubaté y Chiquinquirá. La cordillera Central es la más alta y en ella se encuentran varios picos nevados; termina en medio de los llanos costeros. La Occidental es la más baja y tiene puntos de cruce relativamente fácil; en su vertiente oeste limita con la franja selvática de la costa pacífica. En la región andina se alternan dos temporadas secas o de verano, una entre diciembre y febrero y otra entre junio y julio, con otras dos de invierno o lluvia, que transcurren de marzo a mayo y de septiembre a noviembre.

El río Cauca, a poco de iniciar su recorrido, atraviesa el amplio valle de su nombre y luego corre al norte entre las montañas para tor-


COLOMBIA, mapa geográfico.
SANTA MARTA
CARTAGENA
Mar Caribe
Panamá
Venezuela
CUCUTÁ
Río Sinú
Río Cauca
Río Arauca
MEDELLÍN
Río Atrato
Río Casanare
Río Magdalena
Océano Pacífico
Río San Juan
BOGOTÁ
Río Meta
Río Orinoco
Río Vichada
CALI
Río Guaviare
Río Inirida
Río Guainía
Río Patía
Río Vaupés
PASTO
Río Apaporis
Río Putumayo
Río Caquetá
Ecuador
Brasil
Perú
Río Amazonas
Mapa #1

Mapa n.º 1

cer el rumbo hacia el oriente, bordeando los últimos ramales de la cordillera Central y entregando sus aguas al Magdalena, que las lleva al mar Caribe.

Por los valles cálidos cubiertos de bosques y llanos ribereños, que separan las cordilleras Central y Oriental, avanza el río Magdalena, que en el tercio final de su recorrido se abre en numerosos brazos y ciénegas, hasta llegar al mar en Bocas de Ceniza, cerca de la ciudad de Barranquilla.

Los tres ramales andinos, con su rugosa morfología donde las montañas alternan con valles y mesetas de diversas alturas y diferente ubicación con relación a vientos y lluvias, conforman un mosaico de sitios ecológicos que permitieron y permiten la producción y el cultivo de muy variados productos agrícolas, y que muestran riqueza y variación de flora y fauna. En la región andina se concentra el mayor número de habitantes prehispánicos, y en el proceso colonizador se fundaron la mayoría de las ciudades que hoy aglutinan el más alto porcentaje de la población colombiana.

La costa atlántica colombiana, de 1.600 km. de extensión, comienza al oriente en la Guajira, península árida y seca sobre la cual soplan los vientos alisios durante casi todo el año, llevando las nubes sin encontrar obstáculo hasta tocar la Sierra Nevada de Santa Marta. Sol, viento y una vegetación semidesértica son sus características, apenas variadas en los meses de noviembre y diciembre por las lluvias, que hacen aparecer manchas de verdor en la planicie cálida.

El bloque montañoso de la Sierra Nevada de Santa Marta, de forma piramidal e independiente del sistema orográfico andino, se levanta al suroeste de la Guajira, desde las tierras costeras de su vertiente norte que bordean al mar Caribe, y desde la llanura que la limita al occidente y al sur, ascendiendo en escarpadas pendientes que van formando valles de diversas alturas, hasta alcanzar los picos elevados del país, como el Simón Bolívar, a 5.775 m. sobre el nivel del mar. Hacia el oriente, por donde le llegan los alisios, está cubierta por vegetación de pastos abiertos y pequeños bosques cercanos a los ríos, pero hacia el norte la menor fuerza de los vientos permite el desarrollo de una selva húmeda de montaña.

Del sur de la Sierra hacia el oeste, el desierto guajiro se convierte en sabanas boscosas y luego en la amplia llanura de ciénagas, hasta el mar; en la margen izquierda del río se prolonga la llanura, con porcio-

nes de bosques y extensos pastizales, surcada por los ríos Sinú y San Jorge, que contribuyen a la formación de grandes zonas inundables, hasta confundirse al occidente con la selva lluviosa y los manglares del golfo de Urabá, en los límites con territorio panameño.

En la costa caribe están localizadas Santa Marta, Cartagena y Barranquilla, tres de las principales ciudades colombianas, así como varias poblaciones menores. Las condiciones de benignidad del clima, fertilidad de las tierras y facilidad de comunicación interna y externa, han hecho de la región una de las más pobladas del país.

La costa del Pacífico se extiende por 1.300 km., paralela a la cordillera Occidental, en una franja de planicie selvática de extrema humedad por la influencia de la evaporación oceánica, que cubre el territorio con una capa nubosa persistente que, al ser empujada por los vientos marinos contra el bloque montañoso, descarga en lluvias constantes y pertinaces, con un promedio anual de precipitación de 7.000 mm. en la parte norte, correspondiente al departamento del Chocó, de espesa vegetación de selva tropical lluviosa y con un litoral compuesto por grandes extensiones de manglares, alternando con bahías, pequeñas ensenadas y desembocaduras de los ríos que se forman en las faldas cordilleranas, como el San Juan, que se abre en numerosas bocas cerca del puerto de Buenaventura. El río Atrato nace en el centro del Chocó y lo atraviesa en dirección septentrional, para entregar su caudal al océano Atlántico en el golfo de Urabá. De difícil acceso, malsanas y peligrosas para quien no lleve una larga trayectoria de adaptación, las tierras chocoanas están pobladas hoy principalmente por indígenas y negros, que encontraron una defensa de sus etnias en las condiciones específicas del medio ambiente. La parte sur, a partir de Buenaventura, llega hasta el límite con el Ecuador, y en ella la humedad y la lluviosidad decrecen un tanto y el litoral alterna los manglares con playas abiertas y amplias ensenadas.

Los Llanos Orientales son inmensas planicies bajas y cálidas, de 250.000 Km^2 de extensión, que nacen al este de la Cordillera Central y se prolongan hacia Venezuela, cubiertas de pastizales matizados con manchas de bosque alrededor de las numerosas corrientes fluviales que van al suroeste, en busca del río Orinoco. Es una región utilizada en el presente para la agricultura y principalmente la ganadería, donde aún habitan numerosos grupos indígenas.

La región amazónica, que abarca 400.000 Km^2, está cubierta de espesa selva húmeda y surcada por caudalosos ríos; tiene una baja densidad de población, compuesta principalmente por grupos indígenas y guarda extensas zonas casi desconocidas.

La información disponible en la actualidad para la reconstrucción de las etapas de desarrollo prehispánico en el país se refiere principalmente a las regiones andina y costeras, pues los trabajos de excavaciones y pesquisa documental para los Llanos Orientales y la Selva Amazónica, apenas se iniciaron hace unas décadas.

Las rutas de la prehistoria

Aunque a primera vista parezca que la gran diversidad en cuanto a forma fisiográfica, condiciones de altitud y características de clima y temperatura en las cinco regiones naturales de Colombia, hubiera podido manifestarse como origen de serios obstáculos para el paso de las antiguas migraciones que entraron y salieron del país en épocas pretéritas, así como para el tránsito interno de los grupos que entonces lo habitaron, analizando las posibilidades de desplazamiento humano en cada una y dentro de ellas, podremos entender y visualizar cómo se realizaron, permitiendo que su territorio fuera el punto de convergencia de gentes y costumbres venidas de los cuatro puntos cardinales, así como de dispersión para los logros propios, debido a su privilegiada posición de puente entre la América Central y Suramérica y de puerta de entrada para las rutas migratorias iniciales, que trajeron a los primeros habitantes provenientes del norte.

La costa atlántica, de litoral abierto y playas anchas seguidas de llanuras, no ofreció obstáculos mayores para ser recorrida de Urabá hasta la Guajira y viceversa, a pie o navegando en canoas, cerca del mar, haciendo estaciones en golfos y bahías. A su vez, las riberas de los ríos Atrato, Sinú y Magdalena, fueron caminos naturales para la penetración al interior, a las planicies costeras y a los valles del medio y alto Magdalena, en el centro y Sur del país. De la misma manera, las orillas del río Cauca presentaron una ruta paralela meridional.

La costa pacífica, dificultosa para el recorrido a pie por la exuberante fronda selvática, permitió entonces y permite hoy la navegación a través de los esteros formados entre la espesura de los manglares. Las

planicies de la Orinoquía sólo requieren de tiempo para atravesarlas en diversos sentidos y el obstáculo de la cordillera Central puede salvarse eligiendo sitios estratégicos para el ascenso y descenso, como lo practicaban los muiscas en el siglo XVI para mantener relaciones de trueque con los grupos llaneros. De la Selva amazónica, comunicada internamente por los ríos y los caños, subían los andaquíes, según información etnohistórica, hasta el Macizo Colombiano. Por otra parte, en la región andina, la comunicación entre los valles intercordilleranos se hizo por caminos de montaña, aprovechando los pasos menos altos y abruptos.

Lentamente, a pesar de la inexistencia de animales de carga y de monte, caminando o utilizando las canoas de troncos o las balsas, la masa humana prehispánica podía desplazarse conectando las diversas regiones. Los primeros poblamientos, que se supone utilizaron las rutas terrestres de norte a sur, aunque no se descarta la posibilidad de otras opciones, siguieron las oleadas migratorias marítimas, que llegaban del occidente al impulso de vientos y corrientes marinas favorables.

La localización de los grupos indígenas en el momento de la Conquista española confirma estos planteamientos, pues grupos pertenecientes a las tres principales familias lingüísticas que tenía la Colombia prehispánica, estaban dispersos en lugares muy distantes entre sí. Así, la lengua chibcha, de procedencia centroamericana, la hablaban los taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta, los guanes y los muiscas de las montañas y los valles altos de la cordillera Oriental, los tunebos del piedemonte llanero y los barí de Catatumbo, en la frontera con Venezuela. La lengua arawak, cuyo punto de dispersión fue la Orinoquía, tenía representantes en los dos extremos de Colombia: los wayús en la península de la Guajira, la parte más septentrional del país, y los ticunas, habitantes del trapecio amazónico, al sur. A su vez, los dialectos de la lengua karib, amazónica de origen, se encontraban dispersos en el habla de los cunas del golfo de Urabá, de los emberaes y waunanas de las selvas chocoanas, de los mocanás, de los carares y otras tribus del litoral Atlántico y del Magdalena Medio, de los yucos de la Sierra de Perijá y de los carijona de la Amazonía.

El hombre del Pleistoceno en el altiplano

Los más antiguos habitantes de Colombia conocidos hasta hoy, son descritos así por Gonzalo Correal Urrego, el arqueólogo que en sus excavaciones hizo el hallazgo de los restos óseos de un grupo de ellos:

> Si con base en los estudios de antropología física dibujáramos los rasgos de los cazadores pretéritos, nos encontraríamos con individuos de talla media, contextura atlética, rostro alargado o medio, nariz estrecha, pómulos salientes y robustos, mandíbulas fuertes, arcos de las cejas bien marcados y cabeza alargada en sentido anteroposterior (dolicocéfala).

El origen remoto de estos *Homo Sapiens* que habitaron en la altiplanicie de la cordillera Oriental colombiana, en la Sabana de Bogotá, a una altura de 2.630 m. sobre el nivel del mar, entre los años 11740 a.C. y 10400 a.C., debe encontrarse en los grupos de cazadores y recolectores que pasaron por el estrecho de Bering en la primera oleada migratoria que comenzó a poblar el continente americano, provenientes del norte de Asia, en una fecha calculada hacia la mitad de la glaciación Winsconsin, que empezó hace aproximadamente 90.000 años y que había cubierto de una capa helada todo el territorio de la actual Canadá y llegaba hasta el sur de los Estados Unidos.

Las investigaciones arqueológicas y geológicas indican que este proceso de poblamiento se continuó hacia el sur por los caminos naturales que presentaba el litoral pacífico de Norteamérica, despejado de hielo por la lenta y constante baja del nivel del mar, cuyas aguas, al evaporarse para formar nubes y luego descender en forma de nieve sobre el territorio, quedaban allí depositadas formando la capa glacial característica de ese período. También en las montañas Rocosas, en varias ocasiones, se formó un corredor libre de glaciaciones que sirvió como ruta hacia el sur de aquellas bandas de seres humanos que vivían del producto de la caza y la recolección y que con el transcurso de los años, al resquebrajarse los glaciales y despejarse el territorio de las llanuras de los Estados Unidos, se fueron asentando en ellas, mientras que otras, como vanguardia de la ocupación humana, continuaron caminando hasta entrar en la América Central, recorrerla, poblarla y al-

canzar la región del Darién al noroeste de Colombia en una fecha anterior al 13000 a.C., cuando ya encontramos a sus descendientes localizados en la Sabana de Bogotá. En esa fecha, y de acuerdo con los conocimientos que se tienen actualmente sobre el desarrollo de la navegación marítima, la entrada a Colombia de los primeros hombres debió realizarse por caminos terrestres que, partiendo del Darién, los llevaron al oriente por todo el litoral caribe hasta la península de la Guajira, y al sur, penetrando el país por la costa pacífica y los valles de los ríos Cauca y Magdalena. De las tierras bajas ribereñas del Magdalena ascendieron hasta la altiplanicie. Evidencias de estos recorridos las dan los hallazgos de artefactos líticos en los sitios de Bahía Gloria en el Darién y en Mahates, Betancí, Villa Mary y El Espejo en la costa atlántica. En el interior del país también se han encontrado en el alto Sinú, Restrepo, Niquía, Manizales, Ibagué, El Espinal, La hacienda Bulder, San Silvestre, Chucurí y El Carare.

Gonzalo Correal es el más dedicado y prolífico investigador de la etapa lítica en Colombia; con base en sus trabajos y en los de otros arqueólogos seguidores de su empeño, podemos presentar el panorama de la historia inicial de los indígenas colombianos, específicamente en el altiplano oriental.

La Sabana de Bogotá, según los estudios palinológicos, entre los años 18000 a.C. y 11000 a.C. estaba conformada por zonas pantanosas, restos del inmenso lago que la cubrió en épocas anteriores; la cubría una vegetación paramuna y el clima era seco y frío. Hacía el año 10500 a.C., el frío se hace menos intenso, aumenta la humedad y la vegetación del subpáramo alterna praderas y manchas de bosque bajo. Mejora el clima en el 9000 a.C., aparece el bosque andino de robles, encinillos y helechos arborescentes y las faldas de las montañas se cubren de alisos. En el 8000 a.C. el clima es frío y la vegetación de praderas y arbusto de subpáramo. Este es el escenario donde el hombre del Pleistoceno, ya descrito, vivía seminómada, dependiente de los recursos naturales que obtenía mediante sus actividades de cacería y recolección.

Las rocas gigantescas que abundan en muchos lugares de la altiplanicie sufrieron un desgaste en su superficie externa cuando ésta recibió la acción del agua en los antiguos tiempos del gran lago que cubría la Sabana. Para la época del establecimiento humano, las caras laterales de algunas de esas rocas presentaban grandes cavidades o tam-

bién salientes superiores, que las hicieron aptas para servir de abrigo, vivienda, lugar de reunión y descanso en los días de lluvia y puntos de partida y de regreso para las jornadas de búsqueda y consecución de alimentos. En los lugares cálidos del valle del Magdalena, con los cuales tuvieron contacto, los campamentos de piedras y ramas se establecían en terrazas, cerca de los ríos y las ciénagas.

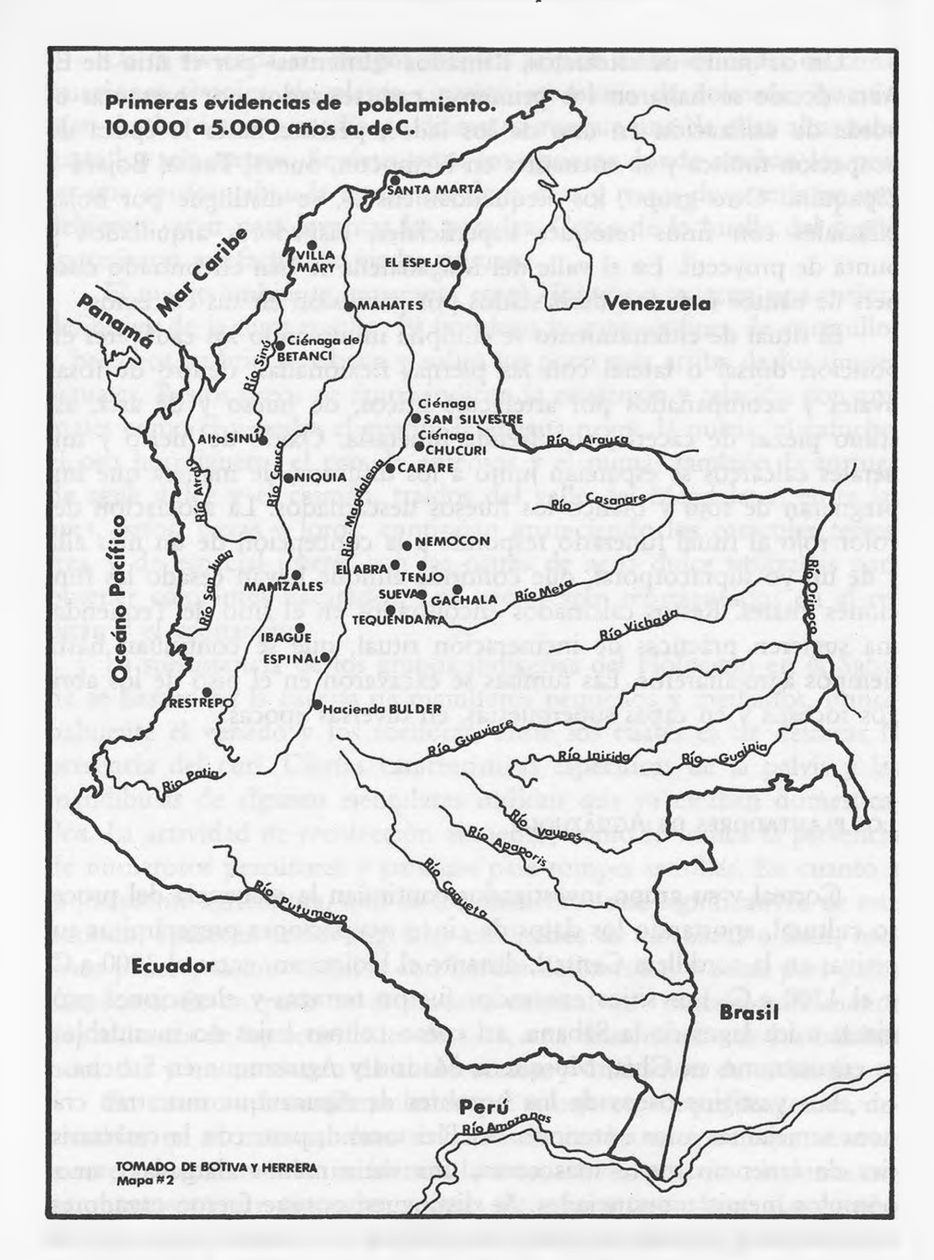
Organizados en pequeñas bandas, estos hombres debieron cubrir sus cuerpos con pieles de animales y fibras vegetales, y sus actividades de cacería, utilizando flechas y quizás trampas, les proporcionaban la carne necesaria para las proteínas de su dieta. Los restos óseos indican que fueron el venado y el curí, el congo, el zorro y el perro de monte las principales piezas cobradas, así como varias clases de aves. A la recolección de frutas y productos vegetales se unía la de caracoles terrestres, cuyas conchas aparecen entre los vestigios arqueológicos.

El régimen de alimentación duro, propio de grupos cazadores-recolectores, produjo un fuerte desgaste sobre la superficie de masticación de las piezas dentarias. Se detectó la osteoartritis como la enfermedad de más marcada incidencia, causada por la lucha permanente con el medio, las difíciles condiciones de supervivencia y el esfuerzo constante para la adquisición de alimentos. Por los restos humanos se ha calculado un promedio de vida entre los 45 y 50 años.

En el sitio Tibitó, en el año 11740 a.C., cazaban caballos americanos y mastodontes. Allí realizaron rituales mágicos de cacería, enterrando artefactos y carbón en depósitos ovales, que quedaron como evidencias de este ceremonial de propiciación o agradecimiento a las fuerzas sobrenaturales.

La materia prima para la elaboración de los artefactos que les facilitaron la obtención de alimentos y vestidos fue principalmente la piedra, aunque también se han encontrado utensilios hechos de hueso y asta. Los más corrientes fueron raederas, cuchillos, raspadores y punzones; es notoria la escasez de puntas de proyectil.

Por el sistema de percusión simple, utilizando un guijarro como percutor, transformaron el sílex, la lidita y también el basalto proveniente de la cordillera Central, en raspadores cóncavos y laterales, así como en raederas, perforadores, cuchillos, punzones y buriles, que servían para trabajar las pieles, para tajar las carnes y para elaborar objetos de madera o de hueso.


Primeras evidencias de poblamiento.
10.000 a 5.000 años a. de C.
Mar Caribe
Panamá
Océano Pacífico
Venezuela
Ecuador
Perú
Brasil
SANTA MARTA
VILLA MARY
EL ESPEJO
MAHATES
Ciénaga de BETANCI
Río Sinú
Alto SINU
Ciénaga SAN SILVESTRE
Ciénaga CHUCURI
CARARE
NIQUIA
Río Cauca
Río Magdalena
Río Atrato
NEMOCON
EL ABRA
TENJO
SUEVA
GACHALA
TEQUENDAMA
MANIZALES
IBAGUE
ESPINAL
Río San Juan
RESTREPO
Hacienda BULDER
Río Arauca
Río Casanare
Río Meta
Río Vichada
Río Orinoco
Río Guaviare
Río Inirida
Río Guainia
Río Vaupes
Río Apaporis
Río Caqueta
Río Putumayo
Río Patia
Río Amazonas
TOMADO DE BOTIVA Y HERRERA
Mapa #2

Mapa n.º 2

Un conjunto de artefactos, llamados «abrienses» por el sitio de El Abra donde se hallaron los primeros, caracterizados por presentar el borde de utilización en uno de los lados, persiste hasta la época de ocupación muisca y se encuentra en Nemocón, Sueva, Tausa, Bojacá y Zipaquirá. Otro grupo, los «tequendamenses», se distingue por hojas bifaciales con finos retoques superficiales, raspadores arquillados y punta de proyectil. En el valle del Magadalena se han encontrado chopers de cantos rodados, desbastados por percusión en sus extremos.

El ritual de enterramiento se cumplía inhumando los cadáveres en posición dorsal o lateral con las piernas flexionadas, dentro de fosas ovales y acompañados por artefactos líticos, de hueso y de asta, así como piezas de cacería, en ofrenda funeraria. Óxido de hierro y minerales calcáreos se esparcían junto a los difuntos, de manera que impregnaran de rojo y blanco los huesos descarnados. La asociación del color rojo al ritual funerario responde a la concepción de un más allá y de un yo supracorporal, que continúa aunque hayan cesado las funciones vitales. Restos calcinados encontrados en el sitio de Tequendama sugieren prácticas de incineración ritual, que se continúan hasta tiempos agro-alfareros. Las tumbas se excavaron en el piso de los abrigos rocosos y en capas superpuestas, en diversas épocas.

Los plantadores de Aguazuque

Correal y su grupo investigador continúan la secuencia del proceso cultural, aportando los datos de cinco ocupaciones precerámicas sucesivas en la cordillera Central, durante el Holoceno, entre el 3000 a.C. y el 1200 a.C. Los sitios excavados fueron terrazas y elevaciones próximas a los lagos de la Sabana, así como colinas bajas no inundables; se encontraron en Chía, Mosquera, Madrid y Aguazuque en Soacha.

Los vestigios óseos de los hombres de Aguazuque muestran cráneos semejantes a los anteriores del Pleistoceno, pero con la característica de tener un rostro más corto, una nariz menos alargada y unos pómulos menos pronunciados. Se distinguen porque fueron cazadores, recolectores y pescadores; estas dos últimas actividades hacen aquí su aparición como nuevas estrategias para el mejoramiento de los sistemas de apropiación de los recursos naturales.

De la vivienda en abrigos rocosos se pasa a las viviendas en construcciones simples, de planta circular, en forma de colmena, que tenían de dos a tres y medio de diámetro aunque una de ellas alcanzaba hasta los seis metros. Se detectaron los agujeros donde estaban los postes que conformaban la estructura de la casa y restos de gramíneas que debieron servir para levantar las paredes. Cerca de la huella del fogón aparecieron artefactos de piedra y hueso.

El medio ambiente imperante en el Holoceno muestra una mejora definitiva de la temperatura. El frondoso bosque andino, de encenillos y helechos, cubrió la sabana y subió un poco más arriba de los límites actuales. Restos óseos de fauna indican la existencia y relación con animales como el venado, el guatín, la guagua negra, la nutria, el cafuche, el oso hormiguero, el oso de anteojos y el puma; también la tortuga de agua dulce y el caimán, traídos del valle del Magdalena; entre las aves, patos, pavas y loros; continúan apareciendo los caracoles terrestres, y de especial interés son las ostras de agua dulce utilizadas para obtener colorantes nacarados. Los peces están representados en el capitán y el capitancito.

La subsistencia de los grupos indígenas del Holoceno en la Sabana se basaba en la cacería de mamíferos pequeños y medianos, principalmente el venado y los roedores, entre los cuales es de destacar la presencia del curí. Ciertas características específicas de la pelvis y las mandíbulas de algunos ejemplares indican que ya estaban domesticados. La actividad de recolección aumentó, como lo indica la presencia de numerosos percutores y yunques para romper semillas. En cuanto a la incipiente agricultura, uno de los elementos más significativos de este período, aparecen restos vegetales calcinados de calabazas e ibias, molinos planos, cantos rodados con bordes desbastados y pesas para palos cavadores. Es un paso en el proceso cultural que muestra una menor dependencia de las actividades de caza, una disminución de los hábitos nómadas y un comienzo de construcción y utilización de vivienda.

En cuanto a las enfermedades que aquejaron a aquellas gentes, detectables en el material óseo encontrado en las excavaciones, nuevamente aparece con alta incidencia la osteoartritis, así como lesiones trepanomatosas muy marcadas y otras de origen traumático. Lo mismo sucede con el desgaste de las piezas dentarias producido por la alimentación dura. La introducción de productos vegetales con alto contenido de hidratos de carbono trajo las caries como secuela.

Son notables las evidencias de ritos funerarios. Se encontraron tumbas de entierros primarios, simples y dobles, y también tumbas de entierro secundario. En una tumba colectiva aparecen veintiún esqueletos de hombres, mujeres y niños, colocados formando un círculo. En otra fosa aparecieron dos extremidades inferiores derechas, obviamente de diferentes individuos, enterradas en posición flejada. Se hallaron entierros de restos de venado, de un esqueleto sin cráneo y de restos de areniscas calcinadas, indicadores de incineración y de una posible antropofagia, que luego vamos a encontrar en varias culturas como una costumbre ritual de apropiación de las cualidades del difunto.

Los hallazgos más interesantes en las tumbas fueron los de un cráneo rodeado de paredes craneales, decoradas con cuidados diseños en relieves de volutas, curvas y líneas paralelas, en colores blanco y rojo sobre fondo negro; los bordes biselados presentaban incisiones rellenas de pintura blanca; en la cara interna estaban pintadas con ocre, del cual ya hemos hablado como colorante ritual. Complementaban el cojunto huesos largos, cortados en las extremidades y decorados con líneas blancas paralelas. En otro entierro colectivo, de cinco hombres dispuestos en círculo, había en el centro huesos craneales decorados con pintura nacarada sobre fondo negro, además de huesos largos pintados con el mismo colorante, en diseño de curvas y líneas paralelas. La trascendencia del espacio cotidiano a ámbitos sobrenaturales por el camino de la muerte aparece aquí enriquecida por un ritual complejo cuya parafernalia nos es posible vislumbrar por medio de estos extraños recipientes óseos decorados.

Si añadimos a esto la aparición de plataformas redondas concéntricas, sobre las cuales se había esparcido ocre rojo, y que mostraban restos de fogatas y agujeros circulares con inhumación de huesos de venado y curí acompañados de fragmentos de areniscas, tenemos que la sucesión de estos modelos circulares lleva a la conclusión de Correal:

> En la perspectiva de un modelo de vida en el aprovechamiento de los recursos naturales (cacería y recolección), pero también en rudimentarias prácticas agrícolas, el hombre escudriñó el ciclo vital ocurrido dentro de su entorno vegetal y animal, comprendido el influjo ejercido sobre la biota por las variaciones climáticas, fases lunares, equinoccios y solsticios, fenómenos cuyo origen y significado trató de

encontrar en la esfera de lo cosmogónico. En estos términos, es comprensible que el Sol y la Luna se sinteticen en proyecciones arquetípicas circulares que son parte de su devenir cultural.

Primeros poblamientos en la cordillera Occidental

Los trabajos de los arqueólogos Gnecco y Salgado nos dan información sobre los más antiguos pobladores de la cordillera Occidental. Los estudios que se han realizado en el valle del alto río Calima por medio del análisis del polen y de los paleosuelos, indican que el medio ambiente del final del último período tuvo similitud con el de la cordillera Central en el altiplano, pues en ambos lugares hay un paralelismo entre la elevación de los cinturones vegetales y el mejoramiento del clima. A comienzos del Holoceno, aproximadamente en el 7000 a.C., aparecen los primeros vestigios de ocupación humana en los sitios de Sausalito, El Recreo y el Pital, alrededor de asentamientos al aire libre. Cantos rodados y cantos planos que no son de la región, con evidencia de utilización, indican la presencia humana y la búsqueda de material en otros lugares.

La ocupación fue relativamente densa, como lo evidencian los numerosos hallazgos fortuitos de un artefacto para enmangar, elaborado sobre un canto rodado ligeramente modificado por percusión directa. Este artefacto, denominado «hacha» o «azada», aparece también en los diversos sitios de excavación y ha resultado ser característico del precerámico de la región.

Los antiguos habitantes de esos lugares del suroccidente colombiano debieron practicar un cultivo en forma no intensiva; ya para entonces se tienen datos de polen de maíz. En cuanto a la utilización de las «azadas», pueden haber sido empleadas como hachas para remover la tierra o como azadones para descubrir y arrancar tubérculos silvestres; cabe también la suposición de que sirvieran para extraer el almidón comestible del corazón de ciertas palmas.

Desafortunadamente, por la acidez de los suelos no se encontraron restos óseos, y en cuanto a vegetales, apenas los vestigios carbonizados de nueces de palma, madera de palma y nueces de aguacate. Los artefactos, que incluyen yunques, percutores, machacadores y molinos, fueron trabajados en diabasa, material apropiado para utensilios de cor-

tar-rasgar en un mínimo de tiempo. La mayoría no pertenece a un patrón determinado, pero sí la «azada», hecha de cantos rodados de diferentes rocas ígneas, como diabasa y gabbo, que se prestaban para modificaciones hábilmente efectuadas; para superficies pulidas se hicieron retoques a presión en rocas de grano fino como la lidita, traída de lugares situados a varias horas de camino.

Estas adaptaciones tempranas a un medio ambiente de bosque tropical también se han detectado en otros sitios de la cordillera Occidental. En la Elvira, al norte de Popayán, Illera y Gnecco encontraron material microlítico de obsidiana y puntas de proyectil, con rasgos tecnológicos que los definen como la Etapa Paleoindia. En Cajibio, Cauca, Méndez registra puntas de proyectil posiblemente pertenecientes a la misma etapa.

La falta de información sobre poblamientos tempranos en otras regiones del país no indica su inexistencia. Como ya hemos dicho, en todo el territorio colombiano se encuentran evidencias de artefactos líticos o puntas de proyectil, pero sólo la búsqueda planeada y la excavación sistemática podrán confirmar y permitir el análisis de esos primeros asentamientos del hombre en el resto de Colombia.

II

ESTABLECIMIENTO DE LA VIDA SEDENTARIA

Los más antiguos alfareros de América

La Etapa Formativa se sitúa entre el 7000 a.C. y el 1000 a.C., cuando en el avance del proceso de adaptación al medio, los grupos indígenas de la costa atlántica variaron sus hábitos para una eficiente utilización de los recursos que les brindaba el litoral, con la riqueza alimenticia de la pesca marina y la recolección de moluscos y cangrejos, complementada con los aportes obtenidos en los ríos, las lagunas y esteros, donde abundaban las tortugas, los caimanes, las babillas y muchas especies de peces. El clima era entonces más seco que en la actualidad y en el transcurso de los seis milenios se fue volviendo húmedo; las sabanas de hoy eran entonces selvas y en ellas se cazaban venados, jabalíes, iguanas, monos, roedores y aves. La recolección de frutas y el cultivo de raíces contribuían al mejoramiento de la alimentación, con el consiguiente aumento de población.

La intensa labor investigativa de los esposos Reichel Dolmatoff en las llanuras de la costa atlántica ha definido el panorama arqueológico de esta importante región colombiana, y a ellos se debe el hallazgo de las primeras manifestaciones de la labor alfarera en el continente americano.

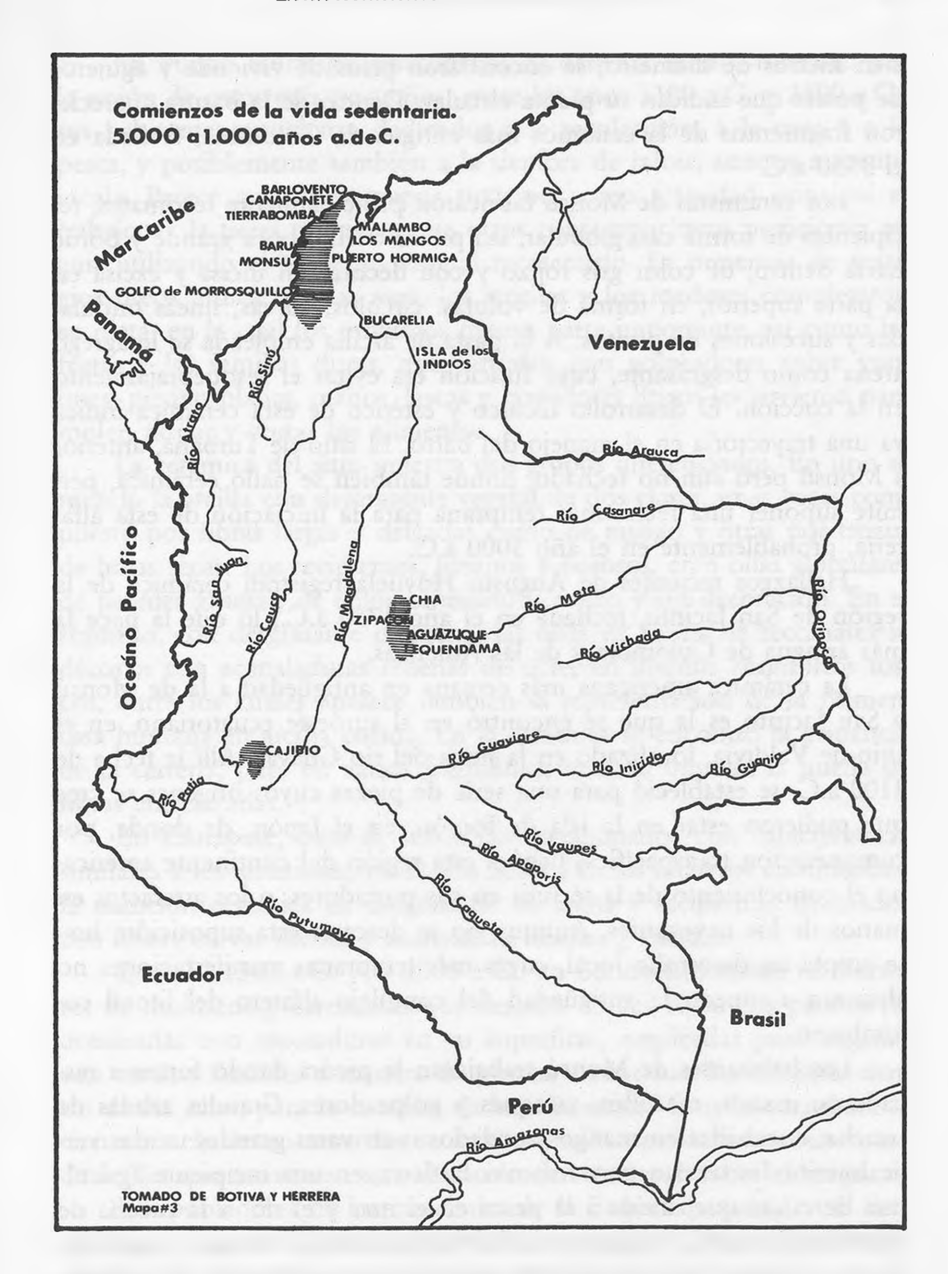
La transformación de la arcilla en cerámica es una de las más notables adquisiciones culturales de la humanidad. Proveniente de la cestería, pues al cubrirla con barro se está iniciando la labor alfarera, el fabricar cerámica es el primer proceso químico que el hombre domina cuando la tierra y el agua, adecuadamente combinadas, le proporcionan el elemento plástico para dar forma a recipientes y figuras; después

el fuego y el aire, controlados en tiempos y temperaturas, les darán consistencia y durabilidad. La decoración de los objetos tiene gran importancia para los arqueólogos, pues en ella se definen los rasgos culturales, permiten su identificación y su comparación con las relizaciones de otros grupos o de otras épocas. La cocción de las piezas se hizo al aire libre entre los pueblos prehispánicos, que no utilizaron tornos para modelar. En cuanto a su utilización, generalmente se clasifica en doméstica y ceremonial, pero podemos considerarla relacionada con muchos otros aspectos de la existencia humana, pues fuera de su primaria función doméstica para cocina y servicio, es parte del proceso textil en los torteros de los husos y en los sellos para estampar las telas, participa como cuenta de collar o arete en la estética de los adornos, que llevan también una connotación de diferencia social o política; como pintadera decora el rostro y el cuerpo de las personas y en el campo de lo mágico-religioso se encuentra como copa para bebidas rituales, como instrumento musical, como sahumador, como ofrendatario y como materia idónea para dar forma a representaciones de dignatarios, sacerdotes y deidades, encarnadas en figuras que combinan las formas humanas con rasgos de animales, para simbolizar las fuerzas sobrenaturales que el hombre desea propiciar.

Los trabajos de Reichel le permitieron establecer una secuencia temporal, del 5000 a.C. hasta el 1500 a.C., ejemplificada en los sitios de Turbaná, Monsú, Canapote y Barlovento, localizados en el litoral, donde el Canal del Dique, antiguo brazo del río Magdalena que corría hacia el noroeste, y llegaba al mar cerca de la actual Cartagena de Indias.

En esa época vivía la gente en asentamientos sobre las lomas bajas de arena y tierra mezcladas con basuras, donde aparecen restos de cerámica, huesos, conchas, piedras y restos de fogones y pisos de viviendas. Los desperdicios se iban acumulando con el tiempo alrededor de las casas, y al aplanarlos para construir sobre ellos nuevas edificaciones, formaban montículos circulares que al unirse alcanzaban extensiones de cientos de metros de diámetro.

Las casas, de planta circular, correspondían al tipo de maloca, vivienda compartida por varias familias nucleares, construida con la madera y la paja disponibles en el entorno. Para la recolección de los moluscos se establecían en campamentos de temporada en cobertizos sobre los montículos de desperdicios que con el tiempo se convirtieron en pequeñas aldeas de chozas y enramadas. En Monsú, loma baja de



Comienzos de la vida sedentaria.
5.000 a 1.000 años a.de C.
Mar Caribe
BARLOVENTO
CANAPONETE
TIERRABOMBA
MALAMBO
LOS MANGOS
BARU
MONSU
PUERTO HORMIGA
GOLFO de MORROSQUILLO
BUCARELIA
ISLA de los INDIOS
Panamá
Venezuela
Río Sinú
Río Atrato
Río Arauca
Río Casanare
Océano Pacífico
Río San Juan
Río Cauca
Río Magdalena
CHIA
ZIPACON
AGUAZUQUE
TEQUENDAMA
Río Meta
Río Vichada
Río Orinoco
CAJIBIO
Río Guaviare
Río Inirida
Río Guania
Río Patía
Río Vaupes
Río Apaporis
Río Caquetá
Río Putumayo
Ecuador
Brasil
Perú
Río Amazonas
TOMADO DE BOTIVA Y HERRERA
Mapa#3

Mapa n.º 3

cien metros de diámetro, se encontraron pisos de vivienda y agujeros de postes que indican su planta circular. Dentro de la basura aparecieron fragmentos de la cerámica más antigua de Colombia, fechada en el 3350 a.C.

Los ceramistas de Monsú fabricaron principalmente tecomates, recipientes de forma casi globular, sin pie ni cuello, boca grande y borde hacia dentro, de color gris rojizo y con decoración incisa y excisa en la parte superior, en forma de volutas, círculos, curvas, líneas onduladas y sucesiones de puntos. A la pasta de arcilla empleada se le agregó arena como desgrasante, cuya función era evitar el resquebrajamiento en la cocción. El desarrollo técnico y estético de esta cerámica indica ya una trayectoria en el manejo del barro. El sitio de Turbana, anterior a Monsú pero aún no fechado, donde también se halló cerámica, permite suponer una fecha más temprana para la iniciación de esta alfarería, probablemente en el año 5000 a.C.

Hallazgos recientes de Augusto Hoyuela registran cerámica de la región de San Jacinto, fechada en el año 3750 a.C., lo que la hace la más antigua de Colombia y de las Américas.

La cerámica americana más cercana en antigüedad a la de Monsú y San Jacinto es la que se encontró en el suroeste ecuatoriano, en el sitio de Valdivia, localizado en la hoya del río Guayas. Allí la fecha de 3100 a.C. se estableció para una serie de piezas cuyos orígenes se cree que pudieron estar en la isla de Jomón, en el Japón, de donde, por comunicacion transpacífica, llegó a esta región del continente americano el conocimiento de la técnica en sus portadores, o los artefactos en manos de los navegantes. Aunque no se descarta esta suposición, hoy se acepta un desarrollo local, cuyas más tempranas manifestaciones no alcanzan a superar la antigüedad del complejo alfarero del litoral colombiano.

Los habitantes de Monsú trabajaron la piedra dando forma a raspadores, manos, martillos, yunques y golpeadores. Grandes azadas de concha, encabadas en mangos acodados o en varas grandes usadas verticalmente, les servían para remover la tierra, en una incipiente agricultura de raíces que, unida a la pesca en el mar y el río, a la cacería de mamíferos, aves y tortugas, y a la recolección de almejas, cangrejos, huevos y algas, permitió una economía mixta, utilizando al máximo los recursos ofrecidos por la naturaleza.

En Puerto Hormiga, un conchal de ochenta metros formado por la unión de otros más pequeños, entre los años 3100 a.C. y 2500 a.C., sus habitantes estuvieron dedicados a la recolección, a la caza y a la pesca, y posiblemente también a la siembra de raíces, aunque a menor escala. Parece que unos grupos tuvieron como actividad principal el trabajo de la tierra, mientras que otros contemporáneos prefirieron seguir utilizando el alimento vegetal recolectado. La presencia de vestigios óseos indica que las aves, los reptiles y los roedores completaron su dieta, en la cual los moluscos fueron parte importante, así como las frutas y las semillas duras, que rompían con golpeadores sobre yunques; piedras planas, manos, lascas y raspadores líticos les sirvieron para moler, raspar y cortar los alimentos.

La cerámica del sitio muestra dos grupos diferenciados. En uno se mezcló la arcilla con desgrasante vegetal de dos clases, unas veces compuesto por fibras largas y delgadas como de musgo y otras por trozos de hojas secas. Los recipientes, livianos y porosos, eran ollas globulares de paredes gruesas, de color carmelito o rojizo y sin decoración. En el segundo, con desgrasante de arena, las ollas en forma de tecomates se decoran con acanaladuras rellenas de ocre, en diseños zoomorfos toscos, entre los cuales aparece también la representación de la primera cara humana en arcilla cocida. En la cerámica se encontró la evidencia de la cestería, pues en varios fragmentos aparece impresa la huella de fibras entrelazadas.

En Canapote, otro de los sitios mencionados con características similares a los anteriores, en el año 2000 a.C. los alfareros continuaban la tradición cerámica de desgrasante de arena y recipientes decorados con líneas curvas incisas y acanaladas, anchas y pandas.

Entre el 1500 a.C. y el 1000 a.C., en Barlovento vivían recolectores de moluscos y ceramistas que dejaron en sus basureros piedras redondeadas con escotaduras en su superficie, empleadas para cogerlas con ramitas flexibles a manera de pinzas, e introducirlas calientes dentro de las ollas, para la cocción de los alimentos. Esto lo corrobora la circunstancia de no tener los recipientes culinarios las bases con restos de hollín que mostraran su colocación directamente sobre el fuego.

Los pobladores de los conchales de la Etapa Formativa en el litoral fueron buzos y navegantes; fabricaban canoas ahuecando troncos con azuelas de concha, y en ellas se adentraban al mar para la pesca y viajaban a sitios distantes como las islas de San Bernardo, donde se

sumergían para conseguir las grandes conchas con las que fabricaban las azadas para la labor agrícola.

Numerosos lugares a lo largo de todo el litoral presentan características similares a las de los sitios descritos: en Pángala y Macaví en el Canal del Dique, las islas de Barú y Tierrabomba y el golfo de Morrosquillo, entre el 3000 a.C. y el 2000 a.C., aparecen asentamientos del mismo tipo hacia el sur; en el bajo Magdalena y alcanzando las faldas cordilleranas se han encontrado hasta una distancia de 150 Km. de litoral, en la Isla de los Indios, de la laguna de Zaraposa.

Los cultivadores de la yuca y el maíz

La yuca, como alimento básico y fuente de carbohidratos, tuvo en el pasado un puesto importante en la vida de los colombianos, y lo tiene hoy en las comunidades campesinas e indígenas. Varias de sus cualidades explican por qué fue escogida como producto primordial en los comienzos de la vida agrícola; su reproducción se hace por tallos y el crecimiento de la planta necesita pocos cuidados, tiene mucha resistencia a las plagas y a las enfermedades, da un buen rendimiento y permite los ensayos de hibridación en busca de un mayor tamaño y una mejor calidad. En Colombia se conocen dos clases: la yuca dulce y la yuca amarga o brava; la primera se puede cocinar o asar después de descascarada; la segunda tiene un contenido de ácido prúsico venenoso, que hace necesario el rallarla para obtener una masa que se comprime para extraérselo. Libre de la sustancia tóxica, la masa se tuesta y con ella se hace una harina llamada mañoco o se prepara el casabe, una tortilla delgada. Los indígenas amazónicos actuales la rallan en tablas que llevan incrustadas pequeñas puntas cortantes de sílex, la exprimen en un artefacto cilíndrico flexible hecho de fibras vegetales entrelazadas, llamado sebucán o tipití, y la tuestan en un budare, recipiente plano y circular de cerámica que descansa sobre soportes entre los cuales se coloca la leña para el calentamiento.

Francisco López de Gómara, en su *Historia General de las Indias* hace referencia a los indígenas de Santa Marta cuando escribe:

> La yuca que en Cuba, Santo Domingo y otras islas es mortal estando cruda, aquí es sana; la comen cruda, asada, cocida en cazuela o po-

tajes y de cualquier forma tiene buen sabor; es planta y no simiente. Hincan en cada uno de ellos los palos de yuca que les parece, dejando la mitad fuera; prenden estos palos y lo que cubre la tierra se hace como nabo galiciano, y es el fruto lo que no cubre; crece alrededor de un estado más o menos. La caña es maciza, gruesa y nudosa, parduscа; la hoja es verde y carece de cáñamo; es trabajosa de sembrar y escardar, pero segura y cierta, por ser raíz tarda en venir, y si se dejan dos, es mejor.

En el año 1000 a.C. la llanura costera muestra un tipo de conglomerados humanos establecidos en aldeas permanentes, en las riberas de los ríos y en las orillas planas de lagunas y ciénagas. Son sociedades estables, con un alto nivel de eficiencia en la apropiación de los recursos alimenticios; han conseguido estabilidad gracias a una economía que aprovecha la pesca ribereña de bagres, bocachicos y muchos otros peces que abundan, especialmente en la época del año correspondiente a la subienda por las corrientes fluviales, hacia el desove, además de la caza de aves zancudas y reptiles como el caimán, la iguana y el lagarto; a esto se suma la yuca cultivada y la recolección de frutas.

Un lugar representativo de esta forma de vida es Malambo, encontrado por el arqueólogo Carlos Angulo Valdés en una ciénaga del río Magdalena, al sur y muy cerca de la ciudad de Barranquilla, que forma parte de una tradición cerámica con sitios a lo largo de los ríos Magdalena, Sinú y San Jorge, en las lagunas de las planicies interfluviales cerca de Santa Marta y en Zambrano, en el bajo Magdalena.

Las basuras de Malambo, fechadas entre el 1200 a.C. y el 70 a.C. muestran una escasa proporción de conchas en su composición, contrario al alto porcentaje de éstas que caracterizó a sitios anteriores; predominan los fragmentos cerámicos de ollas globulares, platos y cazuelas con bases circulares, asas, patas cilíndricas y adornos zoomorfos modelados que realzan las partes prominentes. Se hallan máscaras y en general la cerámica es más rica en técnica y en formas que la de la tradición monsú, que se supone llegó a Venezuela e influyó en la alfarería Barrancoide, la cual a su vez regresó a influir en Malambo. Lo más destacado de este lugar es la presencia de miles de fragmentos de budares, los grandes platos para el tueste de la harina de yuca. Es inudable que la base económica para aquellos indígenas fue la yuca, preparada en forma de mañoco o de casabe.

Reichel realiza excavaciones en los restos de una aldea construida en el 200 a.C. a orillas de una gran laguna en el bajo Sinú. Diez mil metros cuadrados de extensión y tres metros de profundidad tenía el lugar donde halló el arqueólogo miles de trozos de cerámica, artefactos líticos y de concha, huesos humanos y de animales. Debido a la diferencia del material sacado de los estratos más profundos, con el de los más próximos a la superficie, denomimó Momil I a todo el conjunto más antiguo y Momil II al más reciente.

De Momil I se extrajeron copas de cerámica y vasijas globulares y semiglobulares con cuellos evertidos y bases cónicas bajas; la decoración se hizo con incisiones y acanaladuras rellenas de blanco, zonas punteadas y sucesiones de puntos. Aparece la primera decoración pintada en la alfarería colombiana, con pintura positiva, o sea, aplicada directamente sobre el objeto, en colores negro sobre blanco y negro sobre rojo. También comienza aquí la pintura negativa, obtenida mediante la colocación de una capa de cera sobre la superficie, de la cual se extraen partes que serán las que queden pintadas cuando se aplique el color encima de la cera. Los alfareros modelaron cientos de figuras sólidas con representaciones de seres humanos de cabeza plana, rasgos faciales poco definidos, brazos en jarras y pies abiertos en forma de herradura; hay también rodillos cilíndricos que se utilizaron como pintaderas, maracas diminutas y vasijas miniaturas.

Los objetos líticos trabajados por percusión incluyen raspadores, pulidores, martillos, puntas, microlitos para trabajar la madera y astillas de sílex que sirvieron para los ralladores de yuca. De hueso aparecen leznas, punzones y agujas sin ojo; también torteros, que con los de barro cocido dan cuenta del hilado y el tejido. Miles de huesos de tortugas, peces y mamíferos son testimonio de la variedad de proteínas en la alimentación, aunque es mayor el porcentaje de fragmentos de budares, lo que muestra la preferencia por la yuca.

Los estratos Momil II muestran continuidad en la cerámica, pero con la aparición de piezas nuevas como las grandes tinajas globulares para guardar líquidos, las ollas en forma de pera con borde volteado, los recipientes pequeños semiesféricos, las vasijas trípodes, los soportes mamiformes sólidos o huecos y los platos para tostar arepas. La decoración es biomorfa de cabezas de animales modelados, acanalada con relleno rojo, punteada, incisa, de zonas rojizas, bicroma en negro sobre blanco y negro sobre rojo y negativa en negro sobre rojo.

Las figuritas humanas son ahora huecas, de piernas gruesas y abombadas; unas están sentadas y otras de pie. Las pintaderas son planas, hay torteros y aparecen instrumentos musicales, ocarinas zoomorfas. Lo más descollante en Momil II es la presencia de gran cantidad de manos de moler y metales planos y ahuecados. Siguen proliferando los restos óseos de anfibios, peces y mamíferos.

La variación en los estratos de Momil evidencia en la fase I, por los budares y las puntas de sílex, la preparación de la yuca; en la fase II la aparición de la cultura del maíz molido con las manos líticas sobre los metales ahuecados para después conservarse en las grandes tinajas ya convertido en la chicha para solemnizar las festividades rituales. Se pasa de la producción vegetal a la siembra de semillas, de la yuca al maíz, con todo lo que ello significa en cuanto al conocimiento de las condiciones de los suelos, de la selección de las semillas y de los ciclos y tiempos de recolección. La preferencia por el maíz es explicable porque un grano tiene todas las cualidades enumeradas para un tubérculo, pero permite su acumulación por mucho más tiempo como semilla y como alimento, no necesita cultivarse todo el año y con dos o tres cosechas deja excedente de alimento y excedente de tiempo que se puede ocupar en otros menesteres.

La aparición tardía del maíz en Colombia, Reichel la supone debida al crecimiento de población y a la disminución de las piezas de cacería, lo que unido al aumento de humedad y de lluviosidad, notorio hacia el año 7000 a.C., permitió la introducción del cultivo del grano, posiblemente proveniente de México, de donde debió llegar como un rasgo cultural definido, acompañado de elementos rituales como las ocarinas zoomorfas usadas en la celebración de las cosechas.

Son importantes varios aspectos culturales que se manifiestan en Momil; la diferenciación de calidad en cuentas de collar y pendientes de cerámica y piedra refleja una distinción de rango en las personas; la calidad de la alfarería revela una especialización de trabajo, una tradición en la técnica y la existencia de una categoría de expertos. Como artefactos de la parafernalia de los ritos chamanísticos se toman las numerosas representaciones de seres humanos, algunos deformes, embarazadas, jorobadas, con las manos en la cabeza que debieron usarse para la magia curativa o de fertilidad, así como las pequeñas maracas y vasijas y banquitos miniaturas. El uso de las drogas alucinógenas se supone por las imágenes en cerámica de personajes de facciones dema-

cradas, en posición acuclillada, tal como los actuales chamanes en los momentos del trance. Huesos desarticulados, dispersos en la basura, son una manifestación del canibalismo ritual que practicaron muchos pueblos en todo el mundo.

La orfebrería ya era una ocupación en aquellos tiempos, pues aunque no se hallaron en Momil objetos de oro, sí aparecieron cuentas tubulares martiladas en Ciénaga de Oro, sitio de parecidas condiciones en su contenido arqueológico.

Los primeros agustinianos

Luis Duque Gómez, uno de los principales investigadores de la zona arqueológica de San Agustín, situada en las estribaciones orientales del Macizo Colombiano, en el alto Magdalena, al sur del país y dentro de la porción del departamento del Huila, determinó en sus trabajos la clasificación de su desarrollo cultural en tres períodos, denominados Mesitas Inferior, Mesitas Medio y Mesitas Superior, correspondientes a un Formativo Regional, a un Clásico Regional y a una época tardía.

El primer período abarca desde el año 555 a.C. hasta el 425 d.C., y nos muestra a un pueblo que vivía en una fortificación natural montañosa, formada de un lado por la cuenca de los ríos Naranjos, Sombrerillos y Magdalena y de otro por los filos de montañas que llegan hasta el páramo, aunque se encuentren allí los pasos más bajos para llegar a la Amazonía, rutas de desplazamiento que permitieron relaciones con otros grupos. El relieve se suaviza por la ondulación de las lomas entre los 1.600 y 2.000 m. sobre el nivel del mar, con un clima entre templado y frío, de vegetación de bosques y terrenos fértiles.

Las principales actividades de estos antiguos agustinianos fueron la agricultura del maíz, la cacería y la recolección del nogal y de la yuca. Trabajan la madera para tallar esculturas y fabricar sarcófagos, con herramientas de lascas de obsidiana y utilizando núcleos de piedra como percutores. Ya comenzaban a trabajar el oro y machacaban cortezas de árbol para hacer sus vestidos. Practicaban una religión lunar y su ritual incluía el entierro de los cadáveres en tumbas de pozo con cámara lateral. El origen de esta sociedad se supone relacionado con grupos amazónicos que, ascendiendo las cordilleras, fueron a asentarse en la zona.

La cerámica encontrada en las tumbas la modelaron en arcillas tratadas con desgrasante de arena cuarcítica, dando forma a cuencos, ollas globulares, platos, copas de base alta tubular, grandes recipientes para líquidos, alcarrazas, vasijas de silueta compuesta y ollas trípodes en cuyas patas se colocaba la leña para la cocción de los alimentos. Decoraban los artefactos principalmente con incisiones, pero también con pintura monocroma, bicroma en rojo sobre fondo crema y coloración negativa. Del trabajo del oro se encontraron vestigios como pequeñas placas fechadas en el siglo I a.C. Más adelante describiremos la vida de los agustinianos en los siguientes períodos.



III

DESARROLLOS REGIONALES

La migración del maíz

La agricultura del maíz no reemplazó totalmente a la de la yuca, pero la superó en importancia entre los habitantes de las llanuras costeras. El grano, por su alto valor nutritivo y por su facilidad de adaptación a diversas clases de suelos, alturas y condiciones climáticas, se convierte en un impulsador de movimientos migratorios colonizadores hacia el interior del país; en las tierras bajas continúa su producción a gran escala, pero comienza a expandirse por los valles de los ríos hacia el sur, hasta alcanzar las faldas de las montañas y ascender por las serranías hasta las mesetas templadas y frías. «Parece haber sido el cultivo del maíz lo que permitió a una creciente población expandirse sobre las vertientes de las cordilleras colombianas, zonas que hasta entonces probablemente habían sido poco pobladas» (G. Reichel 1985: 87).

La descentralización en el poblamiento se generaliza en esta época, estableciendo pautas de vivienda dispersa en caseríos o pequeños poblados, en donde encuentran los arqueólogos, como evidencia de la importancia del maíz en su economía, gran cantidad de metates y manos y también grandes rocas que sirvieron para la molienda del grano, quedando cubiertas de numerosas concavidades en su superficie. En muchos casos los requerimientos de suelos planos para la siembra desarrollaron una ingeniería y una arquitectura incipientes para la construcción de plataformas mediante cortes y rellenos del terreno, sostenidas por muros de contención. Esta infraestructura lítica que podríamos considerar antecedente del urbanismo tairona, se encuentra

dispersa en las laderas de la parte central y septentrional de las cordilleras.

Reichel considera que la dispersión del cultivo trajo como consecuencia el que se intensificaran y diversificaran las prácticas agrícolas, ya iniciadas en la planicie costera y ahora estimuladas por las variadas condiciones de los suelos, los sistemas de vientos y los regímenes de lluvias en los pisos térmicos escalonados de las cordilleras. Además, la adaptación a nuevos y diversos microambientes, distintos a la unidad climática y de recursos que caracteriza a las tierras bajas, realizada de diferentes maneras por los grupos que las habitaron, llevó a la conformación de culturas locales con rasgos propios, aunque a veces estuvieran especialmente cercanas.

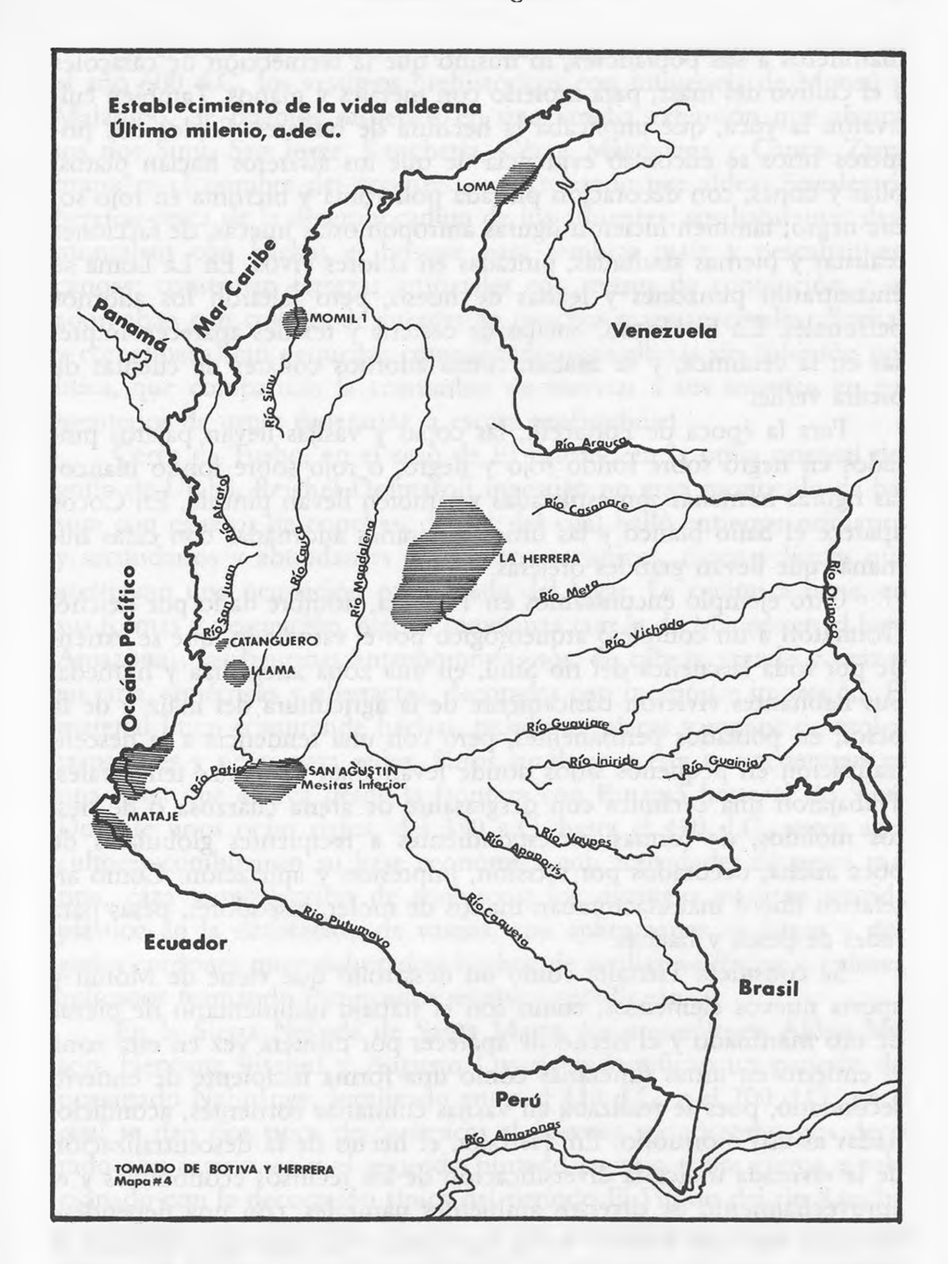
La cerámica de este tiempo tiene desgrasante de concha o arena en la costa; en el interior también de arena o de fragmentos de tiestos molidos. Es burda, bien hecha, de color carmelito rojizo o negra, con variedad de formas y decoración principalmente por incisión, pero también por modelado y pintura roja. Se disminuye la producción de figuras humanas, pero se intensifica la de las vasijas antropomorfas; los torteros evidencian la producción textil y es entonces cuando debieron iniciarse los enterramientos en urnas, que primero se hicieron en vasijas domésticas y luego en recipientes especialmente diseñados para esa función funeraria.

Citaremos los complejos arqueológicos más representativos de esta etapa, en la costa atlántica, en la costa pacífica, en la región andina, en los llanos y en la Amazonía.

La costa atlántica

Un buen ejemplo de los pueblos surgidos a raíz de la difusión del cultivo del maíz, con una larga tradición de permanencia en un territorio, lo encontró Reichel Dolmatoff en el valle del río Ranchería, que forma una depresión entre la cordillera Oriental y las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta. A orillas de este río y de sus afluentes vivieron del año 470 a.C. hasta el 1290 d.C., en los sitios de La Loma, El Horno, Portacelli y Los Cocos, indígenas agricultores y alfareros.

La zona es actualmente un terreno árido y seco, pero no lo era en aquellos tiempos, cuando la vegetación de bosques permitía la caza de


Establecimiento de la vida aldeana
Último milenio, a.de C.
LOMA
Mar Caribe
Panamá
MOMIL 1
Venezuela
Río Sinú
Río Arauca
Río Casanare
Río Atrato
Río San Juan
Río Cauca
Río Magdalena
LA HERRERA
Río Meta
Río Orinoco
Océano Pacífico
CATANGUERO
LLAMA
Río Vichada
Río Guaviare
Río Inírida
Río Guainía
Río Patía
SAN AGUSTÍN
Mesitas Inferior
MATAJE
Río Vaupes
Río Apaporis
Río Caquetá
Río Putumayo
Ecuador
Brasil
Perú
Río Amazonas
TOMADO DE BOTIVA Y HERRERA
Mapa # 4

Mapa n.º 4

mamíferos a sus pobladores, lo mismo que la recolección de caracoles y el cultivo del maíz, para molerlo con metales y manos. También cultivaron la yuca, que implicaba la hechura de budares. En los dos primeros sitios se encontró evidencia de que los alfareros hacían platos, ollas y copas, con decoración pintada polícroma y bicroma en rojo sobre negro; también hicieron figuras antropomorfas huecas, de facciones realistas y piernas abultadas, pintadas en colores vivos. En La Loma se encontraron punzones y leznas de hueso, pero faltaron los adornos personales. En El Horno, huellas de cestería y textiles aparecen impresas en la cerámica, y se usaban como adornos collares de cuentas de piedra verde.

Para la época de Fortacelli, las copas y vasijas llevan pájaros pintados en negro sobre fondo rojo y negro, o rojo sobre fondo blanco; las figuras humanas son estilizadas y también llevan pintura. En Cocos aparece el baño blanco y las urnas funerarias adornadas con caras humanas que llevan grandes orejeras.

Otro ejemplo encontramos en Tierralta, nombre dado por Reichel Dolmatoff a un complejo arqueológico por él estudiado, que se extiende por toda la cuenca del río Sinú, en una zona anegadiza y húmeda. Sus habitantes vivieron básicamente de la agricultura del maíz y de la pesca, en poblados permanentes, pero con una tendencia a la descentralización en pequeños sitios donde levantaban viviendas temporales. Trabajaron una cerámica con desgrasante de arena cuarzosa o de tiestos molidos, de formas correspondientes a recipientes globulares de boca ancha, decorados por incisión, impresión y aplicación. Como artefactos líticos manufacturaban manos de moler, raspadores, pesas para redes de pesca y hachas.

Se considera Tierralta como un desarrollo que viene de Momil y aporta nuevos elementos, como son el trabajo rudimentario de piezas de oro martillado y el hecho de aparecer por primera vez en esta zona el entierro en urnas funerarias como una forma incipiente de entierro secundario, pues se realizaba en vasijas culinarias corrientes, acondicionadas al uso mortuorio. En Tierralta, el hecho de la descentralización de la vivienda indica la diversificación de los recursos económicos y el aprovechamiento de diversos ambientes naturales, con una dependencia cada vez más notoria de la agricultura, sin que ello implique el abandono de la pesca; es el paso de la etapa Formativa al Desarrollo Regional.

En el bajo Magdalena, el mismo investigador descubre y fecha en el año 600 d.C. los vestigios prehistóricos con influencia de Monsú y Malambo, de pueblos dispersos en una amplia extensión que abarca los ríos Sinú, San Jorge, Ranchería, César, Magdalena y Cauca. Zambrano es el nombre del conjunto, caracterizado por aldeas lineales ribereñas cerca de la desembocadura de los afluentes; sus habitantes desmontaban con hachas el bosque para sembrar maíz y pescaban en canoas; construían terrazas artificiales con muros de contención y se adornaban con collares de cuentas de conchas marinas, corales, dioritas y cornalinas. Eran pequeñas comunidades agricultoras sin cohesión política, que compartían la costumbre de enterrar a sus muertos en cementerios de urnas funerarias, a escasa profundidad.

Cerca de Turbo, en el sitio de El Estorbo en la orilla oriental del golfo de Urabá, Reichel Dolmatoff investigó un gran montículo de basura con estratos de conchas, dentro del cual halló entierros primarios y secundarios y abundantes fragmentos cerámicos, óseos y líticos que atestiguan una ocupación prolongada del lugar. La cerámica tiene, en sus formas y decoración, alguna semejanza con la de Marajó, en el bajo Amazonas; las figurinas antropomorfas son de cabeza grande y brazos en jarra, simétricas y abstractas, decoradas con incisión e impresión. El material lítico comprende hachas, pulidores, placas y manos de moler, raspadores y pesas para redes. Sitios similares a éste se encuentran en una zona que abarca desde la frontera con Panamá hasta el río Sinú. Durante unos ocho siglos, del 350 a.C. hasta el 420 d.C., estos agricultores combinaron su base económica con actividades de pesca marina, caza y recolección de moluscos; los distingue su gran sentido plástico en la decoración de vasijas, con aplicaciones de largos y delgados cordones muy elaborados, hechos de arcillas de distintos colores, aplicados formando intrincados motivos curvilineares.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, los arqueólogos Alden Mason, Henning Bischof y Augusto Oyuela indentifican un período denominado Nahuange, localizado entre el 430 d.C. y el 700 d.C., en el cual se dan dos tipos de cerámica: el primero monocromo gris decorado con incisiones y el segundo pintado en rojo sobre crema y relacionado con la decoración típica del período El Horno del río Ranchería. Adornos de piedra fin, objetos de oro y tumbaga y una arquitectura lítica con aljibes, canales y acequias, se presentan en este período y continúan hasta el tiempo de la conquista española.

La costa pacífica

Catanguero, Murillo y Minguimalo son sitios de la costa pacífica estudiados por Reichel Dolmatoff en relación con los desarrollos regionales. Catanguero es un barranco no inundable situado a la orilla derecha del río Calima. Su cerámica se relaciona con la de Tumaco, con la de la zona Calima y también con la de Chorrera en el Ecuador: es de color crema y grano fino, sus formas son figuras antropomorfas, vasijas globulares y semiglobulares y copas; también recipientes con reborde sublabial ondulado; la decoración está hecha con franjas rojas pintadas y zonas triangulares rellenas de incisiones finas. La datación indica la fecha del año 250 a.C.

Subiendo por el río San Juan, más arriba de su confluencia con el Calima, están Murillo y Minguimalo. En Murillo, junto a restos de grandes postes de madera, aparecieron vestigios de cerámica decorada con incisión de líneas rectas o rectángulos concéntricos; también con pintura oscura de brea sobre fondo gris. Grandes metates y manos de moler indican el cultivo del maíz del sitio. En Minguimalo se encontraron recipientes globulares de borde volteado y decorados con impresión digital y ungular; apareció además un tipo especial de decoración de burbujas externas, logrado al presionar la parte interna del recipiente con un palito. Los artefactos líticos son manos, machacadores y trituradores. El material cerámico es diferente al de los sitios anteriormente descritos, es una nueva tipología.

Entre los años 580 a.C. y 1000 d.C. florece en la costa pacífica una cultura llamada Tumaco de la cual no se tiene conocimiento del origen ni de los primeros desarrollos. La estudió Richel Dolmatoff con excavaciones en el sitio de Mataje, Julio César Cubillos en Monte Alto y Francois Bouchard en Inguapí, El Morro y Buchelli. Reichel Dolmatoff opina que este nuevo complejo, que abarca una amplia zona desde la desembocadura del río San Juan hasta la isla de Tumaco cerca de la frontera con el Ecuador, prolongándose en la costa norte de ese país, donde toma el nombre de Tolita, debió formarse por influencias mesoamericanas, con asentamientos humanos a partir de Buenaventura, que se hacen más densos a medida que mejoran las condiciones climáticas en la parte meridional del país.

La franja costera se divide allí en dos zonas paralelas al mar: la primera es un litoral de manglares y esteros con notoria influencia de

las mareas; la segunda la forman selvas húmedas, surcadas por los ríos que descienden de las montañas. En ambas zonas vivieron grupos indígenas, compartiendo un tipo de poblamiento disperso en casas aisladas o en pequeñas aldeas, contruidas sobre montículos artificiales y tal vez levantadas sobre pilotes para protegerlas de la humedad, tal como lo hacen hoy sus actuales pobladores.

Metates, manos, budares y pesas para redes nos indican las actividades básicas de la agricultura de maíz y la yuca, unidas a la pesca marina. Al trabajo de la madera para la construcción de canoas se añade la labor de orfebrería que en esta zona cuenta con la más antigua evidencia del trabajo del oro en Colombia: un hilo fino de sección rectangular, encontrado por Bouchard en Inguapí y fechado en el año 325 a.C.

La alfarería es la actividad más descollante de la gente del antiguo Tumaco; la trabajaron de una manera intensa y con una producción muy numerosa. Se encuentra acumulada en las «tolas», montículos rellenos de cientos de fragmentos, especialmente de figuras, que hacen suponer un ritual en el cual la cerámica tuvo una función primordial; aparece también en lugares de viviendas y basuras. Tiene diversidad de formas como vasijas, cazuelas, ollas, cuencos y copas; con rebordes sublabiales, periféricos y basales, vertederas dobles y sencillas, soportes altos puntiagudos o mamiformes huecos; la decoración es incisa, modelada o pintada en rojo, carmelito o blanco sobre rojo. Abundan las figuras antropomorfas y zoomorfas, macizas o huecas, hechas muchas con la utilización de moldes.

Ciertas características especiales le han ganado a esta cerámica el reconocimiento y la apreciación por parte de coleccionistas y críticos de arte. En ella encontramos una gran variedad de representaciones de personas de muy diversas edades y en diferentes actitudes: madres con sus hijos en el regazo, parejas enlazadas por el talle, jóvenes de ambos sexos, viejos y viejas desdentados y con el rostro surcado de arrugas, mujeres de armoniosas formas corporales, hombres obesos o delgados, personajes vestidos con sencillez o ricamente trajeados; en general una muestra muy detallada de los miembros de una sociedad, diferenciados en su vestimenta y en su atavío. Los trajes pueden ser sencillos cubresexos, túnicas, faldas y capas, variadas en su corte y en su ornamentación. Los escasos adornos de algunas figuras contrastan con la exuberancia de otras, que llevan turbantes, sombreros y tocados en sus

cabezas, narigueras, orejeras y bezotes en el rostro; sobre el pecho colgantes y collares y en los brazos y manos brazaletes y pulseras. Las expresiones pueden ser de placidez, de alegría, de dolor, de asombro, de arrogancia, de timidez, de tristeza o de ironía; es notable la gama de sentimientos plasmados en sus facciones.

Las ocupaciones y oficios y las condiciones sociales están plenamente identificados en los guerreros armados con garrotes o lanzas para el ataque y escudos y yelmos para la protección; en los sacerdotes o mandatarios de complejos ropajes, con insignias, cetros o bastones de mando; en los soldados que portan como trofeos de guerra las cabezas de sus enemigos; en los navegantes remando en sus canoas; en los cautivos desnudos con las manos atadas; en los personajes sentados en bancos en actitud de mando y en los que bien pudieron ser los pensadores, con la mano apoyada en el mentón y una actitud absorta. Pareciera que los alfareros intentaron dejar en sus piezas un documento plástico, naturalista y emotivo de la gente y la vida de su tiempo.

Otro tanto sucede con la fauna: aves, peces, cuadrúpedos, anfibios y reptiles del entorno natural aparecen modelados en el barro, algunos reiteradamente como los buhos, los osos y los zorros, las ranas, las tortugas e incluso el tiburón, que aparece decorando la superficie de un enorme recipiente probablemente utilizado para guardar bebidas.

Una segunda clase, la inventada, la no clasificable en categorías zoológicas, aparece aún en mayor proporción; son seres biomorfos, indefinidos, cuyo significado y función desconocemos. En tercer lugar y con innumerables ejemplares que varían en tamaño desde las miniaturas de uno a dos centímetros hasta las grandes piezas de medio metro de altura, está la fauna mítica, la resultante imaginaria de la combinación de formas de dos animales diferentes, o de un animal y un ser humano, entre los cuales se destacan los hombres con bocas felinas y los jaguares de cuerpo humanizado con hocicos abiertos, agudos colmillos y grandes lenguas, las garras mostrando las retráctiles uñas y algunos con cola gigantesca y miembro erecto, posibles representaciones de seres mitológicos que simbolizan la fuerza física y la violencia, el poder fecundante del sol y la guerra.

Como en muchas otras realizaciones en cerámica de las sociedades agrícolas prehispánicas, es corriente encontrar piezas en las cuales las formas vegetales se hacen evidentes, y así encontramos recipientes frutiformes que semejan calabazas o ahuyamas, ya sean naturalistas o

estilizadas. El geometrismo aparece en algunas vasijas de doble vertedera, donde el cuerpo es un cupo o una perfecta esfera. En algunas la forma recuerda la función, como en las aplanadas formas de peces, con el cuerpo cubierto de pequeños trozos cortantes de sílex, que sirvieron para la labor de rallar productos vegetales o desescamar los frutos de la pesquería. Amplios platos pando, con un fondo rugoso similar y algunas veces en forma de tortuga, debieron usarse como ralladores de tubérculos.

Las representaciones de las viviendas son interesantes, pues aparecen casas de planta rectangular con techos a dos aguas, unas sencillas con la puerta en uno de sus lados más angostos y con uno o dos escalones en la entrada, y otras complejas en su forma, pues tienen levantadas las esquinas de la techumbre a manera de pagodas, y en algunas la fachada frontal se eleva hasta dos veces la altura del recinto, rematando en punta como la quilla de una embarcación. Aún la investigación arqueológica no ha esclarecido si se trata de la reconstrucción en arcilla cocida de sus propias habitaciones, o si forman parte de la semblanza mítica de antiguas construcciones de lugares primigenios transcontinentales.

El tema fálico es una constante, y la forma del miembro viril erecto se dio a las agarraderas de cuencos, a las asas de sellos planos, a las patas de vasijas, y a soportes de base alta decorados con la figura mítica de un oso humanizado de miembro gigantesco sobre los cuales debió colocarse un recipiente para ofrendas. Por su parte, las figuras fálicas muestran en su conformación la costumbre de la circuncisión y en algunos casos la de la ampliación de la boca de la uretra.

El acto sexual aparece en parejas homosexuales o heterosexuales, que lo realizan de pie. Podemos hablar aquí de una secuencia de figuras que ejemplifican los diversos aspectos del erotismo, desde las manos cogidas, el enlazamiento por las caderas y los brazos, hasta la realización del coito, el embarazo, el parto y como culminación placas con bajorrelieves que muestran la pareja rodeada de sus hijos: es la reconstrución cerámica de todo el proceso amoroso, sexual y vital.

La variedad de tipo físico de los seres humanos la muestran los rostros de las figuras con gran detalle; pero curiosamente, no sólo la variación individual dentro de un mismo tipo racial, que aparece como notoriamente rica en detalles, sino también las diferencias entre razas, pues si bien la mayoría corresponde a mongoloides o asiáticos con pó-

mulos destacados y ojos oblicuos, algunas parecen ser, por su perfilada nariz y saliente mentón, ejemplares caucasoides; otras, con sus labios gruesos y evertidos y su ancha nariz, podrían fácilmente clasificarse como negroides. Dejamos constancia de este hecho sin que podamos encontrarle explicación.

La deformación craneal es evidente en un alto porcentaje de las cabezas; los cráneos de hombres y mujeres se curvan hacia atrás y hacia los lados, algunos exageradamente y a veces aumentados por los altos sombreros y tocados. Incisiones en la arcilla indican claramente la ornamentación facial y corporal por medio de escarificaciones; punzadas y cortaduras forman diseños geométricos en los rostros alrededor de la boca o sobre el torso.

Todo un conjunto de seres aparece con características patológicas y se supone que fue usado para el ritual mágico de la curación: hay jorobados, enanos, cretinos, macrocéfalos, ciegos, personas con labio leporino o protuberancias en la cabeza o en la frente, contrahechos o con deformaciones en el cuerpo o los brazos; sus expresiones son de dolor, disgusto o tristeza, llevan la mano puesta sobre la cabeza o la cara y algunas veces exageran, en un gesto de grito o de lamento, su sufrimiento. A este realismo crudo se contrapone la estilización de figuras de gran pureza de línea: hombres y mujeres idealizados en la forma, atemporales, como paradigmas de la belleza y perfección humanas.

Casi todas la figuras se encuentran rotas; parece que su uso ritual implicaba la acción fragmentaria. Es de destacar el que las figuras huecas sean instrumentos musicales, ocarinas antropomorfas y zoomorfas, con un orificio de embocadura localizado en la cabeza y dos agujeros en la espalda para modular los sonidos; casi todas las formas de animales son pitos y un buen número de personajes aparecen tocando quenas o zampoñas. La música prehispánica tuvo siempre una función mágica y acompañó los rituales de paso, de propiciación, de prevención o de agradecimiento.

Las máscaras, por su abundancia, calidad y variedad, son un elemento importante en la producción alfarera. Unas tienen facciones humanas y en ellas aparece la gran diversidad emotiva del hombre, la diferencia de rango en la sociedad marcada por la carencia o presencia de la ornamentación facial, el terso rostro de los adolescentes contrastando con la cara rugosa de los ancianos. Otras son las caretas de rasgos zoomorfos: aves, reptiles o mamíferos; algunas representan la muerte con la

faz descarnada de las calaveras, y la gran mayoría es la imagen fantástica de los seres míticos, de los hombres felinos, de los dioses solares que desdibujan las fronteras entre lo cotidiano y lo mítico.

Hay un vacío de un siglo entre la fecha más reciente de Mataje y la de Bucheli, montículo artificial excavado por Bouchard donde aparecieron evidencias de alfarería decorada con incisiones geométricas, figurinas antropomorfas macizas de modelado burdo y torteros utilizados en el hilado; también hay pesas de piedra y plaquitas de oro martillado. La datación del sitio dio el año 1075 d.C.

Región andina

En las tres cordilleras y en los valles que las separan encontramos importantes ocupaciones humanas con rasgos característicos, de los cuales las más conocidas son las del período Herrera en la Sabana de Bogotá, las del valle del Magdalena Medio, la del Quindío a orillas del Cauca y la de Ilama en la zona Calima del Valle del Cauca.

El período Herrera corresponde a una parte del proceso de desarrollo cultural de los habitantes de las tierras altas y frías del altiplano oriental, que se realizó entre los años 1300 a.C. y 840 d.C.; toma su nombre de una laguna cercana a la ciudad de Bogotá. La arqueóloga Silvia Broadbent fue pionera de los trabajos en esta zona y en este lapso, seguida por investigadores como Gonzalo Correal y María Pinto Nolla, Marianne Cardale Schrimpff, Emil Haury y Julio César Cubillos, Neila Castillo, Carl Langebaek, Hildur Zea y otros, que en más de treinta sitios, que llegan hasta Boyacá y las laderas orientales de la cordillera, detectaron los pasos de sus antiguos habitantes.

Los indígenas desmontaron grandes extensiones de terreno para la agricultura, y en ese suelo fuerte que incluía también tierras cálidas, cultivaron maíz, papa, ají y tubérculos como el cubio. El venado y el conejo fueron presas de caza y los curíes fuente de alimentación doméstica. Construyeron sus asentamientos sobre terrazas naturales cerca de las quebradas y en las colinas o en las faldas de los cerros, donde tenían sus casas en grupos de dos o más, con planta circular y techo cónico.

Los alfareros elaboraron recipientes de formas sencillas: cuencos hemisféricos aquillados y vasijas subglobulares con cuello y asas; para

la decoración usaron la pintura, principalmente rojo, la impresión ungular y la incisión. En piedra fabricaron artefactos de tipos abriense, cuya tradición se remonta a épocas precerámicas, con la adición de hachas, que encavadas en palos servían para la tala de árboles. Hilaban algodón y en los telares tejían mantas lisas; también fabricaron agujas de hueso.

La especialización se hace notoria en la explotación de la sal, actividad de gran importancia en aquella época. Ya la practicaban a finales del primer milenio a.C. a pequeña escala, en Zipaquirá, Nemocón y Tausa. Inicialmente se transportaba el aguasal en recipientes de cerámica, calabazos y zurrones, pero más tarde, cuando se hizo necesario llevarla a lugares distantes de las fuentes, se comenzó a evaporar para lograr su compactación y así facilitar el manejo y el traslado. El proceso comprende inicialmente el calentamiento del aguasal en recipientes cerámicos de forma cilíndrica y boca ancha, dejándola hervir durante el tiempo necesario para la evaporación; luego se rompe la vasija y queda el bloque de sal listo para su transporte o para su utilización después de fragmentarlos en granos. Hay evidencia de que algunas veces la sal era llevada a distancias considerables, dentro del mismo recipiente donde se había compactado.

La importancia de la sal es conocida mundialmente, por ser un elemento necesario para la subsistencia de la mayoría de los pueblos. La posesión de este producto mineral coloca a las comunidades que lo extraen y transforman en posición privilegiada frente a sus vecinos, pues se convierte en componente esencial en la actividad comercial. Hacia el siglo I d.C. es notorio el incremento en el tamaño y el número de las vasijas, y por consiguiente en la producción salina; posiblemente familias de especialistas se dedicaban a ella en parte de su tiempo, utilizando fogones comunales. Se ha calculado que las trece salinas abastecían las necesidades de una población de más de treinta mil habitantes.

Otro rasgo notable del período Herrera son los conjuntos de grandes piedras alineadas. El arqueólogo Eliécer Silva excavó en el sitio de El Infiernito, cerca de Villa de Leiva, en Boyacá, un área rectangular de doce por cuarenta metros, rodeada de dos hileras de columnas, unas circulares y otras rectangulares en su corte; dentro del área encontró los restos de ocho columnas muy gruesas, dispuestas en dos hileras. El eje del conjunto está orientado de este a oeste y el autor, que obtuvo

flechas de madera y maíz carbonizado hallados entre las columnas, de los años 230 a.C. y 930 a.C., supone que se trata de lugares sagrados, relacionados con el culto fálico a la fecundidad y al sol como fuente de energía y de vida. Estas construcciones fueron conocidas desde la época de la llegada de los españoles y ya entonces se consideraban vestigios de una obra sin terminar de tiempos más antiguos. Una construcción similar encontró Gregorio Hernández de Alba, con siete columnas líticas en círculo y restos de postes de madera en su interior. Otras piedras alineadas han sido registradas en Sutamarchán, Tibaná, Paz del Río, la laguna de Fúquene y Ramiriquí.

En el valle del curso del río Magdalena, desde Tamalameque hasta Girardot, habitaron pueblos cuya característica más específica es el entierro en urnas, costumbre que se extendió hasta las montañas de Ocaña. Reichel Dolmatoff los estudia, comenzando por las amplias llanuras surcadas por arroyos que unen el río con las faldas de la cordillera Oriental. Allí, en Tamalameque, dentro de tumbas de pozo de un metro de boca y con profundidad de seis metros, abierto a unas o varias cámaras laterales, se encuentran urnas de cuerpo cilíndrico y tapa convexa semiesférica con dos tipos de representaciones del busto humano; la primera de cara naturalista pintada de blanco y cortos y delgados, la segunda de rostro aplanado con decoración de motivos curvilíneos y brazos cortos levantados al aire con los dedos separados. Dentro de estas urnas y de las que se describen a continuación, se encontraron restos óseos humanos, hasta de tres personas, a veces calcinados, que al ser analizados evidenciaron rasgos patológicos como la osteoporosis y la piorrea. Algunas veces están mezclados con huesos de venados y armadillos.

En el sitio vecino de Mosquito, las urnas, también cilíndricas, llevan en las tapas personajes de rasgos distorsionados, sentados en bancos, con las manos sobre las rodillas; el cuerpo y las extremidades son estilizados, y las pantorrillas muy gruesas. En algunas tapas aparecen también adornos zoomorfos modelados.

Hacia el sur, en Puerto Serviés, las tumbas son más anchas y profundas, también con varias cámaras laterales; las urnas, globulares y ovoidales con corto cuello cilíndrico, tienen tapas convexas semiesféricas y sobre ellas figuras masculinas y femeninas sentadas en bancos, con cuerpos desproporcionados en relación con la cabeza y las extre-

midades y pantorrillas deformadas; algunas llevan en la mano una copa y en todas el elemento decorativo es la incisión.

En el río La Miel las tapas también tienen figuras humanas sentadas, decoradas con pequeños discos de concha blanca que a veces representan los ojos y que seguramente eran cuentas de collar; algunas tienen pequeños agujeros en la frente, donde se colocaban plumas. Es corriente encontrar, acompañando a estas urnas, pintaderas macizas cilíndricas y volantes de huso esféricos.

En Puerto Niño las tapas llevan esculturas realistas de personajes con cabezas bien proporcionadas y expresivas facciones. En Puerto Salgar son semejantes y se encuentran asociadas a restos de vivienda, basureros, talleres líticos y campos de cultivo.

Frente a la ciudad de Girardot, en Ricaurte, el cuerpo de la urna es ovoidal y lleva modelado un rostro; la tapa es un casquete convexo sin adornos. En un nivel más reciente aparecen ejemplos esféricos y sin decoración. El ajuar compañero de este complejo funerario no denota marcadas diferencias; parece que se trata de sociedades igualitarias. La diferencia puede ser de forma (ovoidal con casquete sencillo o cilíndrica con filigranas diferentes) o de cronología.

Sobre el entierro secundario en urnas, opina Reichel Dolmatoff que

> representa una costumbre funeraria que en el viejo mundo y en América tuvo una amplia distribución. Obviamente se trata de dos fases: un entierro primario en que el cadáver quedó enterrado durante cierto período ritual, seguido por el entierro secundario. Comparando este proceso ritual con el que se puede observar aún en algunas tribus colombianas, es el desentierro el que tiene mayor importancia, pues en él se comprueba, para decir así, la desaparición del difunto, y con este hecho la sociedad (viuda, deudos, parentela, etc.) queda absuelta de ciertas obligaciones. De este modo, el entierro secundario puede convertirse en una fiesta colectiva de regocijo en que el muerto por fin se cree ha encontrado el camino hacia el Más Allá y ya no tiene más nexos directos con el mundo de los vivientes. Como hemos visto, hay dos formas de urnas: la urna como cuerpo humano con cara y a veces con extremidades, y la urna como mero recipiente de huesos pero adornado con efigie del muerto; en el primer caso se trata pues de un regreso al útero, con la idea consiguiente de un renacimiento. En el segundo, puede que también esté presente esta idea,

> pero parece tratarse además de una efigie conmemorativa o una representación chamanística. Esta última interpretación se basa en las siguientes observaciones: el personaje sentado en un banquito en posición rígida, las manos puestas en las rodillas y el cuerpo y la cabeza adornados, es una imagen hierática, es un chamán en actitud ritual, obviamente en el ritual fúnebre. La copa que ocasionalmente el personaje lleva en la mano se podría suponer que contenga una bebida. Las escenas que aparecen en las urnas tienen un innegable carácter chamanístico y los mismos motivos decorativos se asemejan marcadamente a los llamados fosfenos que aparecen en el campo de visión bajo la influencia de drogas. Otro indicio de un ambiente visionario podría ser el aspecto tan desproporcionado, tan distorsionado y grotesco de las figuras. No cabe duda pues que en el arte funerario del Magdalena Medio se destaca un fuerte elemento chamanístico. (G. Reichel 1985: 118-119).

La zona del río Cauca en su curso medio, llamada el Quindío, es poco conocida en las secuencias de su desarrollo cultural, no por su falta de material arqueológico, sino porque el variado y abundante conjunto de objetos de cerámica, artefactos líticos, piezas de orfebrería, armas y bancos de madera provenientes de ese territorio se ha obtenido en excavaciones clandestinas asistemáticas, sin fechamientos ni definida ordenación espacial que permitan su clasificación científica. De la etapa inicial de cazadores nada sabemos; tampoco de los comienzos de la agricultura y la cerámica. La información disponible es tardía y limitada.

La arqueóloga Karen Olsen Bruhns realizó una agrupación de la cerámica basándose en criterios de decoración y tratamiento de superficie; obtuvo cuatro complejos llamados Cauca Medio, Caldas, Carmelito Inciso y Tricolor. La cerámica de Cauca Medio consiste en copas de base troncónica, cazuelas semiesféricas y vasijas antropomorfas, silbantes, con doble vertedera o con vertedera en forma de estribo, y figuras de personajes con pintura corporal, a veces sentados en bancos; la decoración es de pintura negativa negra, sobre fondo rojo o blanco. El complejo proviene de entierros y está datado en el año 1100 d.C.

El complejo Caldas, que se deriva del anterior, originario del antiguo departamento del mismo nombre, incluye varios estilos relacionados con la característica de la decoración en pintura negativa negra sobre baño rojo. Se destacan las figuras antropomorfas con caras o

cuerpos distorsionados, y figuras antropomorfas pintadas, sólidas o huecas.

El complejo Carmelito Inciso y el Tricolor se restringen al área de las ciudades de Pereira y Manizales; el primero cuenta principalmente con urnas funerarias de forma cilíndrica, decoradas con incisión y modelado o con caras y figuras humanas.

La pauta de poblamiento en la zona era de aldeas dispersas alrededor de campos donde se cultivaba el maíz; las tumbas que se encuentran pueden ser simples pozos de poca profundidad, fosas rectangulares con paredes de lajas, o pozos verticales que terminan con más cámaras laterales. El tipo de entierros presenta variaciones: puede ser colectivo, individual, primario o secundario. Todo lo anteriormente expuesto, unido a la cantidad, calidad y diversidad de los ajuares funerarios, nos hace suponer que los grupos humanos que dejaron este legado cultural tenían sus sociedades organizadas por rangos.

La zona Calima, que comprende un territorio levemente ondulado a 1500 m. de altura, en la vertiente oeste de la cordillera occidental, departamento del Valle del Cauca, es una de las mejor estudiadas del país en su período prehistórico. Los trabajos arqueológicos allí realizados por la fundación Calima han permitido una clasificación de desarrollo cultural en el área que, iniciada con la fase precerámica de Sausalito, se continúa con tres períodos definidos, denominados Ilama, Yotoco y Sonso.

Ilama es el más antiguo y abarca desde el año 1590 a.C. hasta el año 80 a.C. De esa época se han encontrado antiguos cementerios, asentamientos de vivienda, orfebrería, cerámica y objetos líticos. Estudios de fitolitos, polen y semillas carbonizadas dan cuenta de que entonces la vegetación estaba formada principalmente por grandes bosques y selva, y que la base económica de sus habitantes fue una agricultura estable de maíz, frijol, calabaza y ahuyama; los peces y tortugas de arroyos y ríos, así como la recolección de frutos de palmas, fueron otros recursos alimenticios. La cacería debió practicarse, pues en la cerámica aparecen representados mamíferos y aves, pero la acidez de los suelos ha impedido la conservación de los restos óseos.

Los habitantes de Ilama fueron extraordinarios alfareros; la cerámica se caracteriza por ollas de borde evertido y vasijas de doble vertedera, antropomorfas o zoomorfas, naturalistas y al mismo tiempo estilizadas, decoradas con incisión fina rellena de pasta blanca, bandas de

hachurado cruzado y pintura negativa o positiva en tres colores: rojo, negro y blanco. Un tema reiterado es el de los seres mitológicos, que combinan las formas humanas con las de animales como el felino, la serpiente y el murciélago; encontramos en ellos la dualidad mágica hombre-animal, manifestada por la creencia de que hay un proceso de transformación de los chamanes en felinos, y no es claramente deslindable el territorio de lo humano del espacio sobrenatural. Estos chamanes están representados en su papel de oficiantes en el ritual de curación de enfermedades y asistente en los partos. Las figuras humanas de hombres y mujeres muestran facciones de ojos rasgados, anchas narices y labios abultados; llevan el pelo largo y su contextura física es corpulenta. Aparecen pipas, y la mayoría de las vasijas con huellas de fogón. Existe cierta similitud de esta alfarería con la de Catanguero.

Los orfebres trabajaron el metal por fundición, martillado y grabado en relieve, para hacer narigueras sencillas, orejeras, cuentas de collares esféricas y zoomorfas, y principalmente máscaras de tamaño natural, repujadas en láminas flexibles, de rasgos naturalistas estilizados, que pudieron usarse en vivo por guerreros o sacerdotes para destacar su categoría social, o con una función funeraria, colocadas sobre el rostro de los difuntos, como la cara ideal para ingresar al mundo de la muerte. Algunas de estas máscaras no tienen agujeros para los ojos, por lo que reciben la denominación genérica de «ciegas», lo que hace suponer que fueron las más adecuadas para ponerlas a los muertos.

Los asentamientos de vivienda eran nucleados: grupos de casas rectangulares con techo a dos aguas, cumbreras cóncavas y una puerta en cada extremo, con sistemas de caminos que unían los conjuntos. La piedra verde la trabajaron para hacer collares, y también cuarzo y cristal de roca; usaron hachas, barretones, martillos y cinceles líticos, manos de moler hierbas y espejos de obsidiana pulida con los cuales, además de ver reflejada la imagen para el adorno personal, debieron practicar ritos adivinatorios. Los muertos descansaban en cementerios de cuatro a veinticinco tumbas, unos localizados en planicies y otros en filos o cimas de montañas.

El conjunto de hallazgos refleja una sociedad estratificada, por los ajuares ricos y pobres y por las casas de varios tamaños. Su sistema de creencias debió ser rico y complejo, con un papel importante de los animales como símbolos, y tal vez con un ser mítico que se representó

en varios aspectos, que combinan el jaguar del poder, la serpiente vital y el murciélago de las tinieblas.

Llanos y Amazonía

En la región llanera y en la selva amazónica las investigaciones arqueológicas apenas acaban de comenzar. En el río Ariari, Marwitt y Morey hallaron el sitio de Granada, del año 810 d.C., relacionado con los trabajos de Santiago Mora e Inés Cavalier, en una etapa temprana. Estos últimos investigadores encontraron terrazas en niveles próximos al río Acacías, ocupadas por agricultores que aprovechaban los recursos del bosque cercano en 1570 d.C. Usaban el maíz y los frutos de las palmas; su cerámica es pintada y con aplicación de figuras zoomorfas sobre el cuerpo de los recipientes. Era una población dispersa en caseríos, que corresponde al grupo de los guayupues, que en el siglo XVI alcanzó a tener pueblos de grandes dimensiones y centros religiosos.

Charles Bolian halló en la Amazonía, cerca de Leticia, en terrazas alineadas en el río Loreto Yacú, cuatro complejos cerámicos con fechas entre 160 d.C. y 1190 d.C., que se caracterizan por la sencillez de la forma y la decoración con baño. A orillas del Amazonas se encontró cerámica con rasgos de la tradición Barrancoide, hacia el año 300 a.C., que luego en el siglo XI tiene una transición hacia una tradición polícroma denominada complejo Zebú.

Warwick Wray, Leonor Herrera y Colin McEwan excavaron viviendas y basureros en la zona de Araracuara. Encontraron dos ocupaciones: Camani la primera, con fechas entre el 135 d.C. y el 930 d.C., con cerámica fina sin más decoración que baño rojo; Nofúre fue la segunda, del 805 d.C. al 1610 d.C., que se asimila a la tradición polícroma Zebú.

IV

CACICAZGOS DEL PRIMER MILENIO

Varias agrupaciones indígenas llegaron a un nivel de transición entre tribu y estado que se ha denominado cacicazgo. Con el aumento de población alcanzado por el avance agrícola, con el excedente de producción que aportó el tiempo necesario para la especialización de artesanos, con una alimentación variada por la utilización de productos de diversos climas, y con el enriquecimiento de los conocimientos ambientales por parte de los personajes que tuvieron una importante participación decisoria en las actividades sociales, como fueron los chamanes, vino un cambio marcado tanto en lo político como en lo social, lo económico y lo religioso.

En lo político la autoridad del cacique abarca varias comunidades indígenas agrupadas en aldeas, compartiendo una misma lengua, unas mismas costumbres y una misma religión, es decir, una misma cultura. El espacio físico está determinado y casi siempre es una unidad ecológica, como un valle, la hoya de un río o una franja de pendiente montañosa que incluye los diversos pisos térmicos.

En lo social el cacicazgo no está dividido en clases propiamente dichas, sino en rangos individuales: en primer término se encuentra el cacique principal con sus parientes; le siguen los caciques menores y los artesanos especializados, los comerciantes, los guerreros y los chamanes, y por último el pueblo agricultor y los esclavos obtenidos como prisioneros de guerra. Estos rangos se exteriorizaban y se enfatizaban por el uso de adornos y joyas, características de cada uno de los grupos nombrados.

En lo económico encontramos un excedente o acumulado por el comercio y por reconocimiento de servicios en guerra, manifestado en

la manufactura, distribución y adquisición de objetos suntuarios como telas finas, joyas de oro y tumbaga, piedras semipreciosas para colgantes y collares, raíces y semillas alucinógenas y hojas de coca para el ritual religioso.

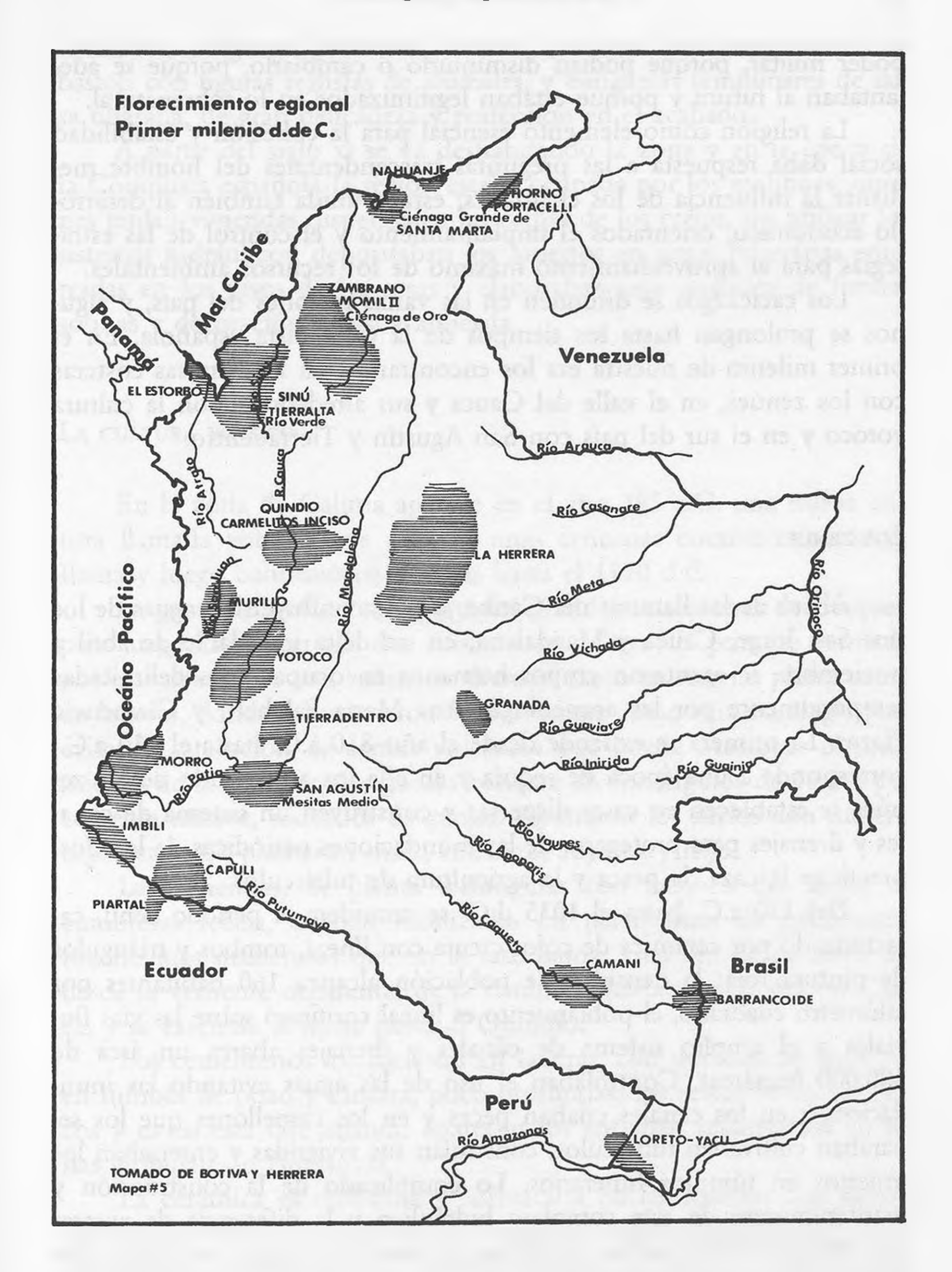
Intereses económicos, políticos y sociales están mezclados en las guerras entre cacicazgos, frecuentes por la necesidad de adquirir un prestigio militar, de aumentar el territorio para la obtención de óptimas cosechas y buenas piezas de cacería y de pesca, y en algunos casos para apoderarse de terrenos auríferos o salinas.

Las obras públicas toman un gran impulso con la construcción de caminos, puentes, aterrazamientos artificiales para viviendas y plazas, sistemas de desagües y riegos, grandes cementerios con entierros monumentales en tumbas subterráneas o en construcciones cubiertas por túmulos y recintos especialmente diseñados para servir de casas ceremoniales.

La especialización de la artesanía es un efecto de la organización política. La orfebrería, que fue en etapas anteriores ornamento y distintivo de algunas personas y se encuentra en pequeñas cantidades y poco elaborada, en los cacicazgos denota el sistema de rango por su suntuosidad, tanto en el atavío de los vivos como en el ajuar que acompaña a los muertos. La cerámica se desarrolla plenamente con la demanda, pues su posesión era indicadora de prestigio personal y alto rango; la tradición en el oficio define estilos y perfecciona técnicas.

De lo religioso parten los mayores estímulos para el cambio que trae el cacicazgo. El aumento del chamanismo, en número de oficiantes y en importancia en la sociedad, se debe al gran poder que adquieren los chamanes debido a sus conocimientos del medio ambiente y su manejo de los ciclos naturales de caza y recolección, de la división del año en temporadas de lluvia y tiempo seco relacionadas con solsticios y equinoccios, de las migraciones, de las migraciones de las aves, de la ovulación de los peces y de los tiempos de reproducción de mamíferos e insectos. Fueron ecólogos y tuvieron, como tienen hoy en los grupos indígenas sobrevivientes, conocimientos de astronomía, meteorología, distribución de lluvias y vientos y condiciones de los suelos.

En los cacicazgos fue esencial ese conocimiento que tenían los chamanes y que les dio un papel preponderante en la vida del grupo, invistiéndolos de un poder mágico, superior en la mayoría de los casos al


Florecimiento regional
Primer milenio d.de C.
NAHUANJE
HORNO
PORTACELLI
Ciénaga Grande de
SANTA MARTA
Mar Caribe
Panamá
ZAMBRANO
MOMIL II
Ciénaga de Oro
Venezuela
EL ESTORBO
SINÚ
TIERRALTA
Río Verde
Río Arauca
R. Cauca
Río Atrato
QUINDIO
CARMELITOS INCISO
Río Casanare
LA HERRERA
Río Magdalena
Océano Pacífico
MURILLO
Río Meta
Río Orinoco
YOTOCO
Río Vichada
TIERRADENTRO
GRANADA
Río Guaviare
MORRO
Río Patía
Río Inirida
Río Guainia
SAN AGUSTÍN
Mesitas Medio
IMBILI
Río Vaupes
Río Apaporis
CAPULI
PIARTAL
Río Putumayo
Río Caquetá
Ecuador
CAMANI
Brasil
BARRANCOIDE
Perú
Río Amazonas
LORETO-YACU
TOMADO DE BOTIVA Y HERRERA
Mapa #5

Mapa n.º 5

poder militar, porque podían disminuirlo o cambiarlo, porque se adelantaban al futuro y porque estaban legitimizados en lo sobrenatural.

La religión como elemento esencial para la cohesión y estabilidad social daba respuesta a las preguntas trascendentales del hombre mediante la influencia de los chamanes; estaba unida también al desarrollo económico, orientados el implantamiento y el control de las estrategias para el aprovechamiento máximo de los recursos ambientales.

Los cacicazgos se difunden en las varias regiones del país, y algunos se prolongan hasta los tiempos de la Conquista española. En el primer milenio de nuestra era los encontramos en las llanuras costeras con los zenúes, en el valle del Cauca y sus alrededores con la cultura yotoco y en el sur del país con San Agustín y Tierradentro.

Los zenúes

Al sur de las llanuras del Caribe, donde confluyen las aguas de los ríos San Jorge, Cauca y Magdalena, en un delta inundable de abril a noviembre, se asentaron grupos humanos en ocupaciones delimitadas temporalmente por las arqueólogas Ana María Falchetti y Clemencia Plazas. La primera se extiende desde el año 810 a.C. hasta el 130 a.C., corresponde a una época de sequía y en ella los antecesores de los zenúes se establecen en casas dispersas y construyen un sistema de canales y drenajes para protegerse de las inundaciones periódicas de los ríos; practican la caza, la pesca y la agricultura de tubérculos.

Del 130 a.C. hasta el 1035 d.C. se considera el período zenú, caracterizado por cerámica de color crema con líneas, rombos y triángulos de pintura roja; la densidad de población alcanza 160 habitantes por kilómetro cuadrado, el poblamiento es lineal continuo sobre las vías fluviales y el amplio sistema de canales y drenajes abarca un área de 500.000 hectáreas. Controlaban el uso de las aguas evitando las inundaciones; en los canales criaban peces y en los camellones que los separaban cultivaban tubérculos, construían sus viviendas y enterraban los muertos en túmulos funerarios. Lo complicado de la construcción y mantenimiento de este complejo hidráulico y la diferencia de ajuares encontrados en las tumbas atestiguan la existencia de una sociedad estratificada. Los zenúes trabajaron el oro con gran pericia, por martillado y fundición a la cera perdida. Por el primero hicieron pectorales, vestidos

laminares, narigueras, pesoneras, orejeras y collares. Fundieron puntas de bastón con figuras realistas de animales, y narigueras semilunares de falsa filigrana, de gran delicadeza y perfección en el acabado.

A partir del siglo XI se va deshabitando la zona y en la época de la Conquista española la región estaba ocupada por los malibúes, quienes tenían viviendas dispersas en las orillas de los caños, sin utilizar los sistemas hidráulicos, depositaban los muertos en urnas funerarias enterradas en los pisos de las casas y elaboraban una cerámica de formas sobrias y decoración incisa y aplicada.

La cultura yotoco

En la zona de Calima aparece en el año 395 a.C. una nueva cultura llamada yotoco, que durante unas centurias coexistió con la de Ilama y luego continuó en el lugar hasta el 1170 d.C.

La gente de Yotoco taló y quemó grandes extensiones de bosques, para luego establecer allí dos sistemas de cultivo: el primero formado por eras alternadas con zanjas de drenaje, tanto en terreno plano como en laderas, donde se orientaron verticalmente como una estrategia para evitar la saturación de ceniza volcánica que puede ocasionar el rodamiento de los suelos; el segundo consiste en rectángulos de veinte por cuarenta metros, rodeados de zanjas. Abonaron los suelos con materia orgánica y allí plantaron maíz, calabaza, auyama y frijol.

Las viviendas, de planta rectangular con techo a dos aguas de cumbreras rectas, estaban localizadas en plataformas de pendientes, mucho más numerosas que en la fase Ilama. Una red de caminos iba desde la vertiente occidental de la cordillera hasta el valle del río Cauca, y se extendía al norte hasta el Quindío.

Los cementerios los hicieron en laderas, con docenas de entierros en tumbas de pozo y cámara, poco profundas; los restos óseos son pocos y es en esta fase cuando aparecen los entierros secundarios en urnas globulares o cilíndricas.

La cerámica es estilizada y sofisticada en las formas, con énfasis en la policromía; lo típico son las vasijas de doble vertedera con representaciones antropomorfas y principalmente zoomorfas realistas; también recipientes silbantes con un solo pico, cuencos pequeños con bor-

des reforzados y decoración de diseños combinados de pintura negativa negra sobre rojo, anaranjado y blanco.

La orfebrería yotoco es la más variada y profusa de Calima: hay muchas joyas espectaculares, indicadoras de rango, riqueza y poder, hechas en un estilo recargado en la ornamentación. Por fundición hicieron anillos, alfileres para sostener las mantas y cuentas de collar; por martillado y repujado dieron forma a diademas, orejeras, narigueras, pectorales y recipientes para cal hechos de varias piezas acopladas por medio de pestañas dobladas. Los principales temas son las aves, los felinos, los enmascarados y la figura repetida de una cara adornada con nariguera que le cubre la boca y enormes orejeras de cartelel.

En las tumbas se han encontrado barretones, hachas, manos de piedra y piedras de moler, espejos de pirita y collares de cuentas de piedra verde y cristal de roca; grandes y pesados cuarzos tallados, similares a los que hoy llevan los chamanes sobre el pecho como indicativos de su categoría religiosa, aparecen como componentes del ajuar funerario.

Todo estos hallazgos y las costumbres que ellos evidencian, muestran una sociedad diferenciada, brillante y cosmopolita, con eficiente y tecnificada explotación agrícola, concentración del poder político y un excedente de producción que permitió la especialización de los artesanos y el comercio con regiones distantes.

La cultura agustiniana

La cultura agustiniana tuvo su asiento en lo que hoy es territorio de los municipios de San Agustín, San José de Isnos y Saladoblanco. Allí se hallaban establecidos varios grupos indígenas en el siglo XVI, pero en ellos no existía el conocimiento ni la tradición que permita relacionarlos con el conjunto de rasgos materiales que hoy nos dan los lineamientos de la cultura arqueológica. Fueron pueblos que se mestizaron biológica y culturalmente, y hoy sus descendientes forman el campesinado de los primeros poblamientos en la cordillera Occidental.

Los trabajos de los arqueólogos Gnecco y Salgado nos dan información sobre los más antiguos pobladores de la cordillera Occidental. Los estudios que se han realizado en el valle del alto río Calima, por medio del análisis del polen y de los paleosuelos, indican que su me-

dio ambiente tuvo similitud con el de la cordillera Central en el altiplano, pues en ambos lugares hay un paralelismo entre la elevación de los cinturones vegetales y el mejoramiento del clima. A comienzos del Holoceno, aproximadamente en el 7000 a.C. aparecen los primeros vestigios de ocupación humana en los sitios de Sausalito, El Recreo y el Pital, alrededor de asentamientos al aire libre. Cantos rodados y cantos planos que no son de la región, con evidencia de utilización, indican la presencia humana y la búsqueda de material en otros lugares.

La ocupación fue relativamente densa, como lo evidencian los numerosos hallazgos fortuitos de un artefacto para enmangar, elaborado sobre un canto rodado ligeramente modificado por percusión directa. Este artefacto, denominado «hacha» o «azada», aparece también en los diversos sitios de excavación y ha resultado ser característico del precerámico de la región.

Los antiguos habitantes de esos lugares del suroccidente colombiano debieron practicar un cultivo en forma no intensiva; ya para entonces se tienen datos de polen de maíz. En cuanto a la utilización de las «azadas», pueden haber sido empleadas como hachas para remover la tierra, o como azadones para descubrir y arrancar tubérculos silvestres; cabe también la suposición de que sirvieran para extraer el almidón comestible del corazón de ciertas palmas.

Desafortunadamente, por la acidez de los suelos no se encontraron restos óseos, y en cuanto a vegetales, apenas los vestigios carbonizados de nueces de palma, madera de palma y nueces de aguacate. Los artefactos, que incluyen yunques, percutores, machacadores y molinos, fueron trabajados en diabasa, material apropiado para utensilios de cortar-rasgar en un mínimo de tiempo. La mayoría no pertenece a un patrón determinado, pero sí la «azada», hecha de cantos rodados de diferentes rocas ígneas, como diabasa y gabbo, que se prestaban para modificaciones hábilmente efectuadas; para superficies pulidas se hicieron retoques a presión en rocas de grano fino como la lidita, traída de lugares situados a varias horas de camino.

Estas adaptaciones tempranas a un medio ambiente de bosque tropical también se han detectado en otros sitios de la cordillera Occidental. En la Elvira, al norte de Popayán, Illera y Gnecco encontraron material microlítico de obsidiana y puntas de proyectil, con rasgos tecnológicos que los definen como la etapa paleoindia. En Cajibio,

Cauca, Méndez registra puntas de proyectil posiblemente pertenecientes a la misma etapa.

La falta de información sobre poblamientos tempranos en otras regiones del país no indica su inexistencia. Como ya hemos dicho, en todo el territorio colombiano se encuentran evidencias de artefactos líticos o puntas de proyectil, pero sólo la búsqueda planeada y la excavación sistemática podrán confirmar y permitir el análisis de esos primeros asentamientos del hombre en el resto de Colombia.

Tierradentro

Tierradentro es un territorio formado por los municipios de Inzá y Belalcázar, en el departamento del Cauca; ocupa principalmente un territorio de piso térmico templado, localizado en la cordillera Central colombiana. Es una región compuesta por nudos montañosos de las estribaciones de la cordillera, con valles interandinos y profundos cañones formados por las corrientes que descienden de los páramos y entregan su caudal al río Páez. El clima varía según la altura y la dirección de los vientos. La humedad es constante y la precipitación pluvial superior a la que utiliza la vegetación, lo cual trae consigo el lavado de tierras y la erosión, que esterilizan los campos.

El rasgo arqueológico específico y diferenciador de Tierradentro es el hipogeo o tumba de entierro secundario. Las investigaciones de los últimos lustros realizadas por Álvaro Chaves y Mauricio Puerta han permitido diferenciar en esta cultura dos etapas del ritual funerario que se iniciaba con el entierro primario e individual en fosos cilíndricos o en tumbas de pozo no muy profundo con una pequeña cámara lateral, donde se colocaba el cadáver acompañado de cerámica doméstica, hachas, cuentas de collar, manos y piedras de moler, aislándolo del pozo mediante una losa que tapaba la entrada de la cámara.

Este primer entierro duraba un tiempo aún no determinado, y entonces se sacaban los restos y se ponían dentro de una urna de cerámica sin tapa, para luego colocarlos en otra tumba de entierro secundario y colectivo, más profunda, denominada hipogeo, que presenta escaleras en el pozo y una amplia cámara lateral de planta oval y techo cóncavo. Los hipogeos mayores tienen escalera de caracol, cámara con nicho anexo, dos o tres columnas centrales y una decoración interna

de pintura geométrica en rojo y negro sobre fondo blanco. La forma de la cámara es similar a la de las construcciones que sirven como casas ceremoniales a varios grupos indígenas colombianos de la actualidad, y se supone que en Tierradentro se buscó construir la vivienda de los muertos con forma parecida a la de los templos. Es notorio como, tanto en la pintura como en el relieve de la cámara, se aprecian perfectamente los postes y las vigas de la estructura arquitectónica. La decoración pintada repite temas geométricos en diseños similares a los que forma la fibra vegetal entretejida que cubre internamente las mencionadas casas ceremoniales. Las pilastras que separan los nichos laterales de los hipogeos llevan en la parte alta, talladas y pintadas, caras humanas representativas de los ancestros o espíritus de los muertos.

En el piso de la cámara del hipogeo se colocaban las urnas cada una con los huesos de una persona, pero también se abrían agujeros para meter allí restos óseos de varios individuos. Tenemos aquí un diferente tratamiento para los muertos, que parece retratar una diferenciación social en los vivos: en las urnas estarían enterrados los gobernantes, sacerdotes o personajes más notables de la sociedad, y en las fosas comunes la gente del pueblo.

Las urnas funerarias de Tierradentro, de boca grande, cuello corto y cuerpo semiglobular, llevan decoración incisa, excisa, empastada, aplicada o modelada. Los temas del diseño son la figura humana, la serpiente, la lagartija y ciempiés como animales símbolo de fertilidad, renovación o procreación; el hecho de encontrarlos en los recipientes funerarios es lógico si se tiene en cuenta que la costumbre de enterrar se basa en las creencias acerca de otra existencia en el más allá.

Además de las urnas, en el hipogeo se encuentran cuencos, ollas, copas, vasijas globulares y artefactos líticos como manos y piedras de moler, herramientas y bases sobre las cuales se han hallado colocadas algunas urnas, en las tumbas más grandes. Es interesante anotar que dentro de las urnas se colocan los restos óseos rodeados de tierra roja, y algunas veces se aprecian huellas de cremación en ellos.

Las estatuas de Tierradentro no son tan numerosas como las de San Agustín, pero tienen estilo agustiniano muy definido, con los rasgos ya anotados como más característicos: la frontalidad, la rigidez, la simetría, el estatismo y el diferente tratamiento en tamaño y forma de la cabeza, el cuerpo y las extremidades de las figuras. En cuanto a la

temática tenemos, como en lo agustiniano, figuras antropomorfas, zoomorfas y antropozoomorfas.

Las investigaciones sobre vivienda prehispánica han dado como resultado plantas ovales o circulares de pequeñas casas, la mayoría dispersas en los campos y unas pocas formando caseríos o aldeas incipientes e irregulares. Estas construcciones debieron tener paredes de caña o de bahareque y techos cónicos de paja. Pequeños agujeros en el piso indican amoblamiento fijo de tarimas con función de mesas y camas rodeando el fogón, que se localizaba hacia el centro del recinto. Construcciones anexas, más pequeñas pero con la misma estructura, servían como depósitos o como casas para menstruantes.

Hasta el momento no se ha encontrado ninguna evidencia de que en Tierradentro se trabajara en orfebrería. Los pocos objetos hallados supuestamente en la región, dos máscaras, una pulsera y un pectoral, son de estilos calima y sinú y como provienen de excavaciones clandestinas, realizadas por «guaqueros», no es de fiar la información sobre sus sitios de hallazgo en tumbas ni sobre su relaciones con piezas de cerámica. Tal vez fueron piezas llegadas allí como botín de guerra o como resultado del trueque comercial.

Solamente se cuenta hoy con tres fechas para esta cultura: la primera, del año 870 a.C., para un hipogeo de entierro secundario en el cementerio de la Loma de Segovia; la segunda para un entierro primario en el sitio de Santa Rosa, en el año 630 d.C.; y la tercera para otro hipogeo, en el cementerio de la Loma del Aguacate, del año 850 d.C. La zona está habitada hoy por los indios paeces, pero no parece exisitir ningún nexo entre ellos y los vestigios arqueológicos.

V

CACICAZGOS ETNOHISTÓRICOS

De las sociedades indígenas que habitaban Colombia en el siglo XVI destacamos las del Sinú, del Quindío, de Calima y del altiplano nariñense, conocidas por datos de cronistas, investigación de archivos y excavaciones arqueológicas.

La cultura sinú

Los datos de los cronistas (Aguado, Castellanos, Simón) nos permiten reconstruir los diversos aspectos culturales de los pobladores de una extensa zona al norte de Colombia, en las llanuras costeras, a la llegada de los españoles. El territorio, cuyos anteriores desarrollos ya fueron descritos, abarca el valle del río Sinú, que nace en el cerro de Tresmorros, en el departamento de Antioquía, tiene un curso sinuoso de 336 km. y llega al mar en la bahía de Cispatá, abierto en cuatro bocas. Recibe numerosos afluentes, forma ciénagas y los suelos que baña son fértiles y de espesa capa vegetal.

El valle y sus colinas tienen una altitud que varía entre cero y mil metros sobre el nivel del mar; el clima es húmedo y con temperatura cálida; las estaciones secas van de enero a abril y de junio a julio; de mayo a junio y a finales del año las lluvias acrecientan el caudal de los ríos y las quebradas, y grandes áreas quedan inundadas. Una vegetación de praderas alterna con bosques de variadas especies de árboles y palmas.

Al sur de Cartagena existían tres provincias llamadas Zenúa, cada una con diferente nombre: Finzenú la primera y más septentrional;

Panzenú la segunda, cercana al río Cauca, y Zenúfana la tercera y mayor, pasando el gran río.

Los indígenas habitantes de Zenúa eran de grandes y bien proporcionados cuerpos de color cobrizo; ellos llevaban el cabello largo y ellas lo usaban corto. Los hombres vestían mantas de algodón pintadas de color y los guerreros portaban penestuches de oro o de caracol; la mujer se cubría con una manta de la cintura hasta el tobillo. Unos y otras se adornaban con collares de piedras finas y con coronas, narigueras, orejeras y gargantillas de oro fino; tenían especial complacencia en su engalamiento personal.

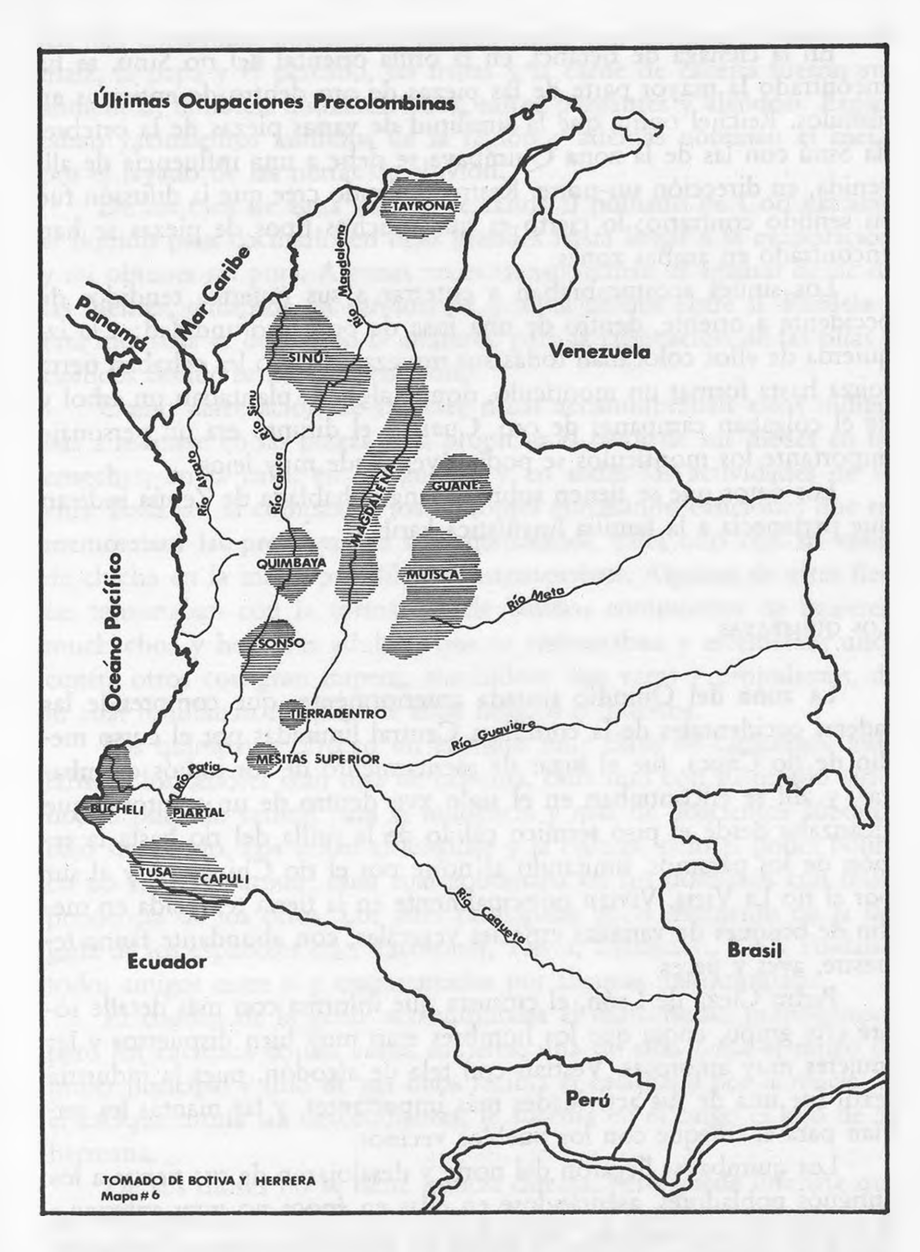
Vivían en poblaciones de veinte o más casas: las de los principales estaban rodeadas de tres o cuatro más pequeñas, utilizadas como graneros y para vivienda de los sirvientes. Las construcciones eran de madera en su estructura, con paredes de bahareque o de adobe y techo de paja; se preciaban de tenerlas bien barridas y limpias; en su interior colgaban de las vigas las hamacas para el descanso y en los alrededores tenían huertas y cultivos frutales.

Sobre la agricultura sabemos que

> tenían gran copia de huertas cultivadas maravillosamente, llenas de diferentes frutales como eran guamos, caimitos, extendidísimas labranzas de yucales, batatas, ajíes y otros, si bien no hallaron restos de usar estos indios de maíz cuya falta suplían las raíces, pues de ellas hacían sus comidas y bebidas, haciendo masato y aun chicha, en especial de la masa de las yucas. (P. Simón, tomo 4, capítulo XXVII).

Con la caza de la variada fauna de su entorno y la pesca en los ríos y ciénagas complementaban su alimentación; tenían especial gusto por la carne del caimán y sazonaban sus comidas con ají y con sal, cuya producción fue una importante actividad que, aparte de suplir necesidades domésticas, servía para el comercio con los grupos vecinos.

La provincia Zenúfana era el principal centro de extracción de oro nativo y esa materia prima la elaboraban en Finzenú utilizando métodos como el de fundición en molde abierto o cerrado, el dorado al fuego y para piezas huecas la técnica de la cera perdida. Así obtuvieron joyas de adorno personal, copas, agujas, anzuelos, remates de bastón e instrumentos musicales. Representaron seres humanos, pero su principal tema fueron las figuras de animales: felinos, ranas, aves, monos y venados, con formas realistas de cuidadoso acabado.


Últimas Ocupaciones Precolombinas
TAYRONA
Mar Caribe
Panamá
Río Magdalena
Venezuela
SINÚ
Río Sinú
Río Atrato
Río Cauca
MAGDALENA
GUANE
QUIMBAYA
MUISCA
Río Meta
Océano Pacífico
SONSO
TIERRADENTRO
Río Guaviare
MESITAS SUPERIOR
Río Patía
BUCHELI
PIARTAL
TUSA
CAPULI
Río Caquetá
Ecuador
Brasil
Perú
TOMADO DE BOTIVA Y HERRERA
Mapa # 6

Mapa n.º 6

En la ciénaga de Betancí, en la orilla oriental del río Sinú, se ha encontrado la mayor parte de las piezas de oro dentro de entierros en túmulos. Reichel opina que la similitud de varias piezas de la orfebrería Sinú con las de la zona Quimbaya se debe a una influencia de allí venida, en dirección sur-norte. Restrepo Tirado cree que la difusión fue en sentido contrario; lo cierto es que muchos tipos de piezas se han encontrado en ambas zonas.

Los sinúes acostumbraban a enterrar a sus muertos tendidos de occidente a oriente, dentro de una fosa de poca profundidad; a la izquierda de ellos colocaban todas sus riquezas y luego les echaban tierra rojiza hasta formar un montículo, donde algunos plantaban un árbol y de él colgaban campanas de oro. Cuando el difunto era un personaje importante los montículos se podían ver desde muy lejos.

Los datos que se tienen sobre la lengua hablada de Zenúa indican que pertenecía a la familia lingüística karib.

Los quimbayas

La zona del Quindío situada anteriormente, que comprende las laderas occidentales de la cordillera Central limitadas por el curso medio de río Cauca, fue el lugar de asentamiento de los indios quimbayas, y allí se encontraban en el siglo XVI, dentro de un territorio que alcanzaba desde el piso térmico cálido de la orilla del río hasta la región de los páramos, limitando al norte por el río Chinchiná y al sur por el río La Vieja. Vivían principalmente en la tierra templada en medio de bosques de variadas especies vegetales, con abundante fauna terrestre, aves y peces.

Pedro Cieza de León, el cronista que informa con más detalle sobre este grupo, anota que los hombres eran muy bien dispuestos y las mujeres muy amorosas. Vestían con tela de algodón, pues la industria textil fue una de sus actividades más importantes, y las mantas les servían para el trueque con los pueblos vecinos.

Los quimbayas llegaron del norte y desalojaron de sus tierras a los antiguos pobladores, asentándose en ellas en época no muy anterior a la llegada de los españoles. Habitaban en pequeñas casas, techadas con hojas de caña, en lo alto de las lomas, al lado de las cementeras formadas por surcos verticales que descendían por las colinas; para pasar

los ríos construían puentes de guadua atada con bejucos. La yuca y el maíz, la papa y el pescado, las frutas y la carne de cacería fueron sus alimentos; también utilizaron coca, raíces purgantes y algodón. Explotaban yacimientos auríferos de la región y además obtenían el metal por el lavado de las tierras de aluvión.

De los ojos de agua salobre cercanos al poblado de Corí extraían el líquido para cocinarlo en ollas grandes hasta llegar a la evaporación y así obtener sal pura. Algunas veces transportaban el aguasal desde de las fuentes, entubada en cañutos de guadua unidos entre sí. Paralela a esta industria se desarrolló la alfarería, para la fabricación de las ollas y cuencos donde se hacía la cocción.

Como celebración de carácter ritual acostumbraban estos indígenas a reunirse en las plazas para propiciar el favor de sus dioses en las cosechas, en la caza, en las guerras y en todas las actividades de su vida. Bailaban al compás de los tambores entonando canciones que rememoraban las promesas de sus antepasados, cada uno con su vasija de chicha en la mano para libar constantemente. Algunas de estas fiestas terminaban con la formación de bandos compuestos de mujeres, muchachos y hombres adultos, que se enfrentaban y arremetían unos contra otros con gran ímpetu, atacándose con varas y propulsores, de lo cual resultaban muchos de ellos heridos o muertos.

Los quimbayas ofrecen un ejemplo muy claro de cacicazgos militaristas: los señores eran más de ochenta, cada uno con su propio terreno, su poblado central para la residencia y más de doscientos súbditos bajo su mando. Los unían el lenguaje y la cultura, pero el poder político no era compartido; cada cual gobernaba en sus dominios con independencia de los otros. Los jefes principales en el momento de la llegada de los españoles eran Tacoronví, Yanva, Zazaquavi, Vía y Pindana, todos amigos entre sí y emparentados por alianzas matrimoniales.

El común de la gente acostumbraba el matrimonio monogámico pero los caciques tenían varias mujeres; una de ellas tenía el rango de mujer principal y uno de sus hijos recibía el cacicazgo por herencia. Si el cacique moría sin descendientes, le sucedía en el cargo el hijo de su hermana.

De sus dioses no se tiene noticia directa, pero puede inferirse que los representaban en los seres antropomorfos y antropozoomorfos que aparecen modelados en oro y cerámica. Creían en la existencia de otra vida después de la muerte, donde tendrían placeres y descanso. En sus

tumbas, de profundos pozos y una o varias cámaras laterales, los cadáveres yacen acompañados de armas, vasijas para chicha y alimentos, figuras humanas de arcilla cocida, torteros, sellos planos, pintaderas cilíndricas y ornamentos de oro.

Desafortunadamente, por ser el territorio del quindío una zona donde las excavaciones clandestinas de los «guaqueros» han tenido más auge, la cerámica de museos y colecciones que figura como quimbaya no ha sido debidamente clasificada en cuanto a espacio y tiempo, para poder determinar qué piezas corresponden a ese grupo y cuáles fueron hechas por los pueblos que les antecedieron en la ocupación de la región.

Trabajaron el oro con singular maestría en las técnicas de fundición, martillado, repujado, soldadura por fusión, aleaciones y cera perdida, con gran realismo y equilibrio de formas y con sencillez y elegancia en la decoración, lo que les ha valido la denominación de «maestros del oro». Los objetos más comunes son cascos, cuentas de collar, narigueras, alfileres, orejeras, colgantes, pectorales y especialmente poporos. Representaron animales, pero su tema principal fue el de figuras humanas desnudas, masculinas y femeninas, de estilizado realismo, pureza de formas y sobriedad de estilo.

La cultura sonso

La cultura más reciente en la zona Calima es la de Sonso. Las fechas que se tienen van del 1160 d.C. al 1710 d.C., o sea, que corresponden a los pueblos conquistados en el siglo XVI y a sus realizaciones materiales incluso ya adelantada la colonia. Es una época de gran aumento de población por oleadas migratorias que se asientan en el territorio y por la eficiente explotación agrícola que permite un mejoramiento nutricional.

Los conjuntos de viviendas se siguen construyendo en plataformas artificiales en las laderas, de planta rectangular o circular, con piso de madera apoyado en estacas, dejando una zona inferior que aísla la humedad del suelo y se utiliza como depósito de objetos. En el piso excavaban pozos para guardar comida o depositar basura.

Para los cultivos de las laderas hicieron canales limítrofes para el drenaje o para evitar los deslizamientos; en los pisos planos alternaron

las eras y las zanjas. Grandes plataformas rectangulares de hasta cien por ochenta metros de área debieron utilizarse como espacios públicos abiertos, en donde se congregaba la gente para actividades de interés social como mercados, procesiones o danzas religiosas, encuentros deportivos o reuniones políticas.

La cantidad de la producción cerámica disminuye al tiempo que aumenta la calidad. Aparecen las ollas con tres asas laterales, dos en la parte superior y una en la parte inferior opuesta, hechas con el fin de poder colgar el recipiente y darle movimiento con el asa más baja; algunas llevan decoración negativa en negro sobre rojo con diseños geométricos; otras presentan caras modeladas con rasgos físicos muy diferentes a los de Ilama, pues ahora predominan la nariz grande y aguileña y los ojos ovales y saltones.

El trabajo de madera, por la cercanía en el tiempo, aparece representado por piezas más diversas y numerosas; banquitos para el ritual chamanístico, herramientas como palas para la agricultura, armas como lanzas, propulsores y dardos, bateas para la preparación y conservación de alimentos y bebidas. Del mar traían caracoles para usarlos como instrumentos musicales, y coral negro y conchas para ensartar collares. El arte textil se aprecia por la aparición de torteros de cerámica y trozos de mantas tejidas.

Las tumbas son más profundas, alcanzan hasta quince metros en el pozo y sus cámaras tienen una mayor amplitud que las de las culturas precedentes; algunas se utilizaron para entierros múltiples y se han encontrado cadáveres dentro de sarcófagos de madera o envueltos en esteras. Los cementerios son grandes y con centenares de tumbas.

El trabajo de orfebrería disminuye en cantidad y predomina la tumbaga como materia prima, en adornos pesados y pequeños en narigueras, orejeras y pectorales. La técnica es de fundición y de dorado por oxidación; en algunas narigueras se encontró un núcleo de cobre forrado en oro fino. La escultura la practicaron tallando figuras antropomorfas de rasgos toscos, con los brazos doblados sobre el pecho y con una cierta similitud con la estatuaria de San Agustín.

Los hallazgos descritos evidencian un aumento de población y una sociedad eficiente, diversificada, donde el artesano popular reemplaza al artista especializado y donde la iconografía en cerámica y oro deja a un lado las imágenes de seres mitológicos para dedicarse a las figuras de personajes de ricos atavíos y ornamentaciones, indicativos de su

rango dentro de la sociedad. A este gran conjunto cultural pertenecen las agrupaciones indígenas vigentes a la llegada de los españoles.

Las culturas de Nariño

En el altiplano del departamento de Nariño, la arqueóloga María Victoria Uribe determinó por estudios arqueológicos y etnohistóricos tres fases para los poblamientos anteriores a la Conquista española, denominados Capulí, del 800 d.C. al 1500 d.C.; Piartal, del 750 d.C. al 1250 d.C.; y Tuza, del 1250 d.C. al 1500 d.C.

La fase Capulí de la hoya del río Guáitara dejó una cerámica decorada en negativo negro sobre rojo; copas, cuencos, ollas y figuras antropomorfas. La orfebrería es trabajada por martillado y repujado; hay collares, narigueras, aretes y pezoneras.

La fase Piartal corresponde a los protopastos, una sociedad de los altiplanos de Carchi e Ipiales, con pocos asentamientos a diversas alturas y con marcada estratificación social, gobernada por una élite y con intercambios con la costa y la Amazonía para proveerse de bienes suntuarios. En la labor del oro, la madera, la cerámica y los textiles, los especialistas sirven exclusivamente al cacique y a su séquito. La alfarería produce vasos, platos y ánforas con decoración polícroma en negativo.

La fase Tuza, en el altiplano de Tuquerreles-Ipiales y en Carch tiene también poblados escalonados de hasta 80 casas; es una sociedad igualitaria sin rangos ni jerarquías. Se intensifica la agricultura con terrazas de cultivo, no hay intercambio con la costa ni acaparamiento de productos suntuarios; la industria textil se masifica y la orfebrería presenta narigueras toscas de cobre; no hay diferencia entre cerámica doméstica y ceremonial, y toda es polícroma: vasos, platos y ocarinas cuentan con escenas domésticas, de caza y de pesca.

En Piartal y Tuza se aprecia el tránsito de una sociedad jerarquizada a una igualitaria. El poder de la élite crece desmesuradamente por los tributos y el comercio, pero pierde sus prerrogativas cuando el excedente se utiliza ante todo para el mantenimiento de los caciques. Se produce una crisis económica, que lleva al reemplazo de los antiguos linajes y al régimen intercambiario generalizado. La fase Tuza corresponde a los indios pastos, pobladores de la zona a la llegada de los españoles.

VI

CONFEDERACIONES DE ALDEAS

Taironas y muiscas

En el horizonte prehispánico de Colombia, dos pueblos se destacan con características especiales que los colocan en el punto más alto de desarrollo material y espiritual entre nuestros antepasados aborígenes. Son los muiscas del altiplano Cundiboyacense y los taironas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Aunque ningún grupo indígena alcanzó en Colombia el alto nivel que tuvieron los mexicanos, los mayas y los peruanos, estas dos agrupaciones, debido a su eficiente utilización de la tierra, a su elevada densidad demográfica, a su complejo sistema religioso y social, a su adelantada arquitectura, a su organización política con tendencia a la unificación y a sus realizaciones artísticas, son consideradas como las culturas clásicas colombianas, definidas por Reichel como confederaciones de aldeas.

Ambos grupos tuvieron para su asentamiento tierras fértiles y de varios climas. La maciza pirámide montañosa de la Sierra Nevada, desde las laderas cálidas cercanas a la costa hasta los valles fríos de las zonas altas, para los taironas. Para los muiscas, las amplias sabanas de la altiplanicie, las tierras medias de la vertiente occidental de la cordillera y las ardientes orillas del río Magdalena, tomadas ya por los pueblos caribes en el momento de la Conquista.

Tairona fue el nombre de una de las varias provincias indígenas, que junto con las de Betoma, Carbón, Taironaca, Macongana, Arhuaco y Orejones, nos describen los cronistas. «Llamamos tairos a los de Tairona», explica Juan de Castellanos a mediados del siglo XVI, pero a partir de 1600 se comenzó a llamar taironas a todos los habitantes de

la Sierra Nevada, y luego el uso fue imponiendo esa denominación, hoy generalizada. Algo similar ocurrió con los pobladores de la Sabana de Bogotá. Cuando Jimenéz de Quesada les hizo preguntar, por medio de un intérprete, quiénes eran, ellos contestaron «musca puenunga», que significa: mucha gente; de allí viene el nombre de muisca. Se les ha llamado también chibchas, porque su idioma pertenece a la gran familia lingüística de tal nombre.

Gente muy crecida, lucida y de buenos pareceres fue la que encontraron los conquistadores en Santa Marta y aunque los hallaron despiertos y de buen entendimiento, también les parecieron malos y soberbios. Vestían mantas de algodón pintadas, una ceñida al cuerpo y otra sobre los hombros; se adornaban con capas y coronas de plumas, diademas, narigueras, aretes y pectorales de oro; en el cuello sartas de chaquira o collares con cuentas de nácar, cornalinas, oro y cuarzos. Limpios, compuestos y galanos, se pintaban el rostro con achiote y al caminar llevaban abanicos de pluma y de palma. Las mujeres, por su hermosura, mesura y gravedad, recordaron a Oviedo a las castellanas.

Los muiscas son descritos como gallardos, limpios, de buena disposición y hermosos rostros; sus mujeres llamaron la atención por ser muy blancas y agraciadas y algunas «más amorosas de lo que era menester». Usaban túnicas sin mangas del pecho hasta los pies y mantas a manera de capas, blancas para el pueblo, negras y de colores para las clases altas. Se pintaban el rostro y los brazos con el rojo y el negro del achiote y la jagua, como defensa mágica y como indicación de categoría social. Para las ceremonias se engalanaban con tocados de flores, bonetes de pieles de animales, guirnaldas de rosas de algodón, collares de huesos y el deslumbrante aderezo de coronas, brazaletes, pectorales, orejeras y topos de oro. Los guerreros lucían en los combates encrespados penachos de plumería y, en general, los atavíos, colores y joyas diferenciaban a las clases sociales y a los grupos territoriales.

Los cronistas describen la Sierra Nevada como «pobladísima», y dicen que hervía la tierra con estos naturales. Tan sólo el Valle de Caldera albergaba doscientas cincuenta poblaciones, las más de mil casas grandes. Se tiene noticia de muchas ciudades, entre las cuales se destacan Pocigueica, Bonda y Taironaca, esta última con gran plaza triangular enlosada con grandes lajas y «en sus tres puntas tres grandes caneyes, moradas y aposentos de sus reyes». La arqueología corrobora estos datos, pues las excavaciones en Pueblito muestran los vestigios de

600 viviendas, lo que supone un promedio de 3.000 habitantes y Pueblito coresponde a una pequeña aldea llamada Chairama, que nunca se catalogó como ciudad importante. Todas las poblaciones estaban unidas por caminos de losas fuertes y bien puestas y las diferencias de altura se salvaban con escaleras de piedra, algunas con novecientos escalones. Las casas, de madera y paja, estaban adornadas con esteras pintadas y con tapetes de algodón que llevaban efigies de águilas y tigres; en las puertas, caracoles y conchas colgantes sonaban con el viento. Si a esto agregamos las construcciones abiertas para espectáculo y juegos de destreza, escalonadas en semicírculos en las laderas de las montañas, los acueductos y los andenes amurallados para las siembras, podemos darnos una idea de la más adelantada arquitectura prehispánica de Colombia.

En el altiplano el poblamiento era igualmente denso. Los pueblos muiscas, derramados por los valles, estaban «tan llenos de gente que parecían hormigueros», al decir del padre Zamora. La toponimia actual de las poblaciones sabaneras evidencia estos múltiples asentamientos. Tunja y Bogotá se destacaron como centros, esta última con veinte mil casas o familias. Las viviendas de madera con techos de paja eran de planta cuadrada o circular y con paredes de cañas entretejidas. Los aposentos de los soberanos estaban protegidos por un doble cercado de madera y tenían tal orden en su trazo y disposición que parecieron a los conquistadores majestuosos alcázares, de puertas resplandecientes por el brillo de las chagualas y discos de oro que las adornaban.

El maíz proporcionó la base económica para el desarrollo de ambos pueblos. Eficientemente lo cultivaron los taironas, aterrazando para ello las laderas de la Sierra en explanadas sostenidas por pétreas murallas, construyendo grandes albercas para aprovisionamiento de aguas y conduciendo éstas por canales de piedra hasta los sembrados. Su dorado grano, preparado de varias maneras, fue sustento diario del aborigen, acompañado de las frutas, los peces y la miel. También los muiscas gustaron de las mazorcas tiernas, del pan de maíz y de la chicha como bebida sagrada, además de la rica variedad de tubérculos de tierra fría, como las ibias, las chuguas y los cubios; la carne, proveniente del diestro manejo del arco y la flecha, estaba reservada a caciques y señores.

Industriosos artesanos, sutiles comerciantes y hábiles artistas fueron los unos y los otros. Las mantas de los naturales de la Sierra eran

de algodón pintadas, y su fabricación labor de ambos sexos; «ellas hilaban a prisa y muy delgado y ellos tejían despacio y muy curioso», escribe fray Pedro Simón. Los sabaneros las hicieron también de diversos colores y variadas texturas y las pintaron a pincel, con colorantes vegetales. Comerciaban los taironas internamente trocando sus productos agrícolas, y con grupos vecinos como los caribes de las tierras bajas intercambiaban oro y mantas por sal y pescado. Pero en los tratos comerciales parece que los aventajaron los muiscas, quienes llevaban esmeraldas, sal y mantas a las regiones cálidas del valle del Magdalena medio, para cambiarlos por algodón y oro. Este trueque se hacía en lugares específicos, como la aldea de Aipe en el Huila, adonde acudían las mujeres de los grupos panches y pijaos a efectuar transacciones, evitando así el enfrentamiento de varones caribes y muiscas, enemigos declarados. Los mercados internos en los pueblos del altiplano se realizaban cada cuatro días.

La cerámica tairona es original en la forma y elegante en la decoración, que juega con texturas, engobes y pulimentos para lograr piezas compactas y austeras, que contrastan con el barroquismo de la orfebrería, cuyos collares, narigueras, aretes y pendientes, unen al dominio de variadas técnicas de fabricación una desbordante fantasía en la forma y los temas que nos introduce en su complejo mundo mítico-religioso. La alfarería muisca, tosca para las vasijas domésticas, se vuelve frágil y se engalana con colores ocres y diseños geométricos cuando cumple una función ceremonial; en los templos las vasijas tienen la efigie de los soberanos y reciben la ofrenda de los «tunjos», figurillas de oro que representan a los donantes y que nos retratan todo un pueblo, con sus guerreros, sacerdotes, músicos, madres con niños, labradores y comerciantes. Tunjos, diademas, collares y demás piezas de orfebrería muisca tienen un estilo definido, que utilizando el triángulo como elemento básico, busca múltiples variaciones para lograr la abstracción que precisan los rasgos definitorios de lo representado. No es la copia naturalista lo que predomina, sino la decantada estilización lograda por una larga tradición de artistas.

El territorio muisca lo gobernaban dos soberanos, rivales entre sí y ansioso cada uno por lograr el dominio absoluto: el Zaque de Tunja y el Zipa de Bogotá, amos de muchos caciques, seres divinizados a quienes no podía mirarse, cuyos pies no pisaban el suelo sino las más bellas mantas. Sus mujeres llegaban a cuatrocientas y eran dueños de

las vidas y los bienes de una sociedad jerarquizada, con una estricta división de estratos sociales; la organización política muisca tendía a la unificación pero Sáchica, Tinjacá, Vélez, Saquencipa y Guachetá no estaban sometidos. Al norte, en las montañas de Santander, habitaban los guanes, semejantes a los muiscas en lengua y cultura pero autónomos políticamente, gobernados por el guanentá.

Los caciques de la Sierra Nevada también tuvieron jerarquías de poder; sabemos que las ciudades estaban divididas en barrios, cada uno al mando de un cacique y todos ellos dependientes de un señor principal, pero no existe evidencia de una unión entre los diversos grupos, lo que trajo la derrota y el aniquilamiento total de la cultura después de casi un siglo de resistencia al español.

Las categorías sociales estaban claramente definidas en el pueblo muisca. A la cabeza del conglomerado humano estaban el Zipa y el Zaque; sus inmediatos subalternos eran los pregoneros, encargados de llevar la palabra de aquellos supremos gobernantes al pueblo. Venían luego los usaques, caciques menores con privilegio de ser llevados en andas y usar ornamentos de oro; les seguían los güechas, guerreros destacados entre los cuales elegía el soberano los nuevos caciques en caso de no existir un heredero legal, o sea un sobrino por vía materna. Bajo todos los anteriores se encontraba el pueblo tributario y en el más bajo escalón los esclavos.

De los taironas tenemos noticias de jerarquía social; caciques mayores dominaban a otros secundarios y existieron subalternos en la autoridad civil, llamados «capitanes» y «mandadores» por los españoles.

Los sacerdotes muiscas, llamados mohanes o jeques por los cronistas, ejercían también las funciones de curanderos. Su cargo lo obtenían por herencia matrilineal: el hijo de una hermana era instruido y entrenado por doce años en una construcción especial para tales fines llamada «cuca»; allí aprendía los mitos, el ritual y las propiedades curativas de las plantas, y al término de la enseñanza recibía la investidura de manos del cacique y debía permanecer siempre célibe.

Entre los taironas era necesario también el aprendizaje por muchos años. Sin ver la luz del día y sometidos a ayunos, los futuros sacerdotes se preparaban para ejercer su función en casas ceremoniales especiales, y al término del encierro oficiaban en centros religiosos a donde llegaban romerías de fieles en la época de celebración de las cosechas.

Los datos relativos a las creencias de los taironas son escasos, apenas insinuados dentro del calificativo general de «culto al diablo» dado entonces a cualquier expresión religiosa aborigen. Adoraron a los planetas y a las estrellas, dándoles entidades masculinas y femeninas, tenían el mito del diluvio y veneraban a un niño nacido de virgen, quien permanecía oculto entre la tierra, sin menguar ni crecer. Para el culto tuvieron centros de peregrinación y casas ceremoniales, donde oficiaban los «naomas», sacerdotes y agoreros que recibían su investidura después de un período de aislamiento, preparación y ayuno, que duraba 16 ó 20 años. Los ritos homosexuales en los templos y la representación de imágenes fálicas aterraron la mente medieval de frailes y conquistadores. La antropofagia es el único pecado del que no se les acusa.

Sobre la religión muisca tenemos bastante información. Chiminigagua, el dios creador, hizo el mundo y envió pájaros negros que al volar lo iluminaron con el aire lúcido y transparente que salía de sus picos. La creación de la humanidad tiene dos versiones: en dominios del Zaque fueron los caciques míticos de Ramiriquí y de Sogamoso quienes hicieron el primer hombre de barro y la primera mujer de caña; en las tierras del Zipa, Bachué, la diosa madre, emerge de la laguna de Iguaque con un niño en brazos, a quien cría y desposa, para engendrar con él a los muiscas. Más tarde aparecen personajes fabulosos, héroes legendarios que son siempre varones en la zona norte donde predominaba el culto al sol, y mujeres al sur, que acentuó la adoración lunar y los rasgos matriarcales. Goranchacha, cacique de Hunza, brotó de la esmeralda dada a luz por una doncella de Guachetá, fecundada por el sol; Idecansás, hechicero y profeta, encabeza la dinastía de los caciques de Sogamoso; Tomagata, el cacique rabón de cuatro orejas, impotente y tuerto, tuvo el poder de convertir a los hombres en bestias, y el incestuoso Hunzahúa pagó con su hermana el pecado en un largo peregrinar por la Sabana sin encontrar asilo, hasta morir transformados en serpientes en las profundidades del salto de Tequendama. Al sur tenemos heroínas: la mujer del cacique Meicuchuca, bella y sensual, se convertía en serpiente para el acto amoroso y por ella olvidó su señor a las demás esposas; la cacica de Guatavita, enamorada de un guerrero, cometió adulterio y como castigo su marido le hizo servir la carne de su amante muerto, lo que la llevó a ahogarse en la laguna, donde deificada recibía ofrendas. En aquella laguna se entronizaban los

caciques, cubiertos de oro en polvo, mientras el pueblo danzaba y cantaba en las orillas, en una ceremonia ritual que atravesó fronteras y alcanzó a distantes lugares, marcando las rutas de la conquista de Quesada, Belalcázar y Federmán, incansables buscadores del ilusorio Dorado. Muchas otras figuras iluminan el poético y fantástico mundo religioso de los muiscas: Nencatacoa, dios de los tejedores y los borrachos, con figura de zorro; Cuchaviva, el arco del cielo, protector de las mujeres en el parto; Chaquén, dios de los linderos y las sementeras; Chía, la luna, cuya hermosura indujo a los muiscas a la holganza y el placer, ocasionando la ira de Chibchacum, quien inundó la Sabana; Bochica, dios civilizador llegado del oriente con las enseñanzas del cultivo y los tejidos, rompió con su vara las rocas de la cordillera para que salieran las aguas del diluvio formando el salto de Tequendama. Todo este universo mítico mantenido por una jerarquía sacerdotal que oficiaba en casas ceremoniales sus rituales, ayunos, sacrificios humanos y oraciones de compleja parafernalia que incluía imágenes de madera, arcilla y oro, máscaras, sahumadores y ofrendatarios.

Historia muisca

La información histórica sobre los muiscas es muy escasa; no tenían escritura y la tradición oral, recogida por los españoles en el siglo XVI, abarca solamente un lapso de sesenta y ocho años anteriores a la Conquista. Por otra parte, la mayoría de los historiadores consideran exageradas las descripciones de las batallas, contradictorias las apreciaciones y excesivo el número de los combatientes, aparte de que el dato viene ya transmitido por la versión hispana de los hechos. Sin embargo, es importante la narración de estos acontecimientos, porque es una de las pocas fuentes históricas disponibles para ese tiempo y porque similares no los tenemos para ninguna otra de las culturas prehispánicas colombianas.

En lo relacionado con la historia de los Zipas, según lo narra Juan de Castellanos y fray Pedro Simón, y con las reservas anotadas, los muiscas recordaban que el reinado que Saguanmachica, Zipa de Bacatá, comenzó en el año 1470 d.C. Este soberano, al mando de un ejército de treinta mil hombres, se dirigió al ataque de los fusagasugaes, que lo esperaban, cerrándole el paso, en una colina angosta, rodeada

de monte cerrado por un lado, y con el profundo barranco del río Pasca en el otro. El Zipa dividió su ejército y mientras una parte atacaba al centro, la otra cortaba la retirada, por lo cual sus enemigos soltaron las armas y huyeron, perseguidos por los bogotaes, quienes los mataron e hirieron hasta alcanzar la entrada a Fusagasuga, cuyo cacique, con el de Tibacuy, que era su aliado, reconoció el triunfo del Bacatá y mediante juramento hecho al sol lo consideró superior, pudiendo así conservar su vida y la de los suyos, como soberano y súbditos de un cacicazgo dependiente y tributario. El Zipa regresó a su cercado sin haber perdido un solo hombre en esta conquista.

Más tarde el cacique de Guatavita, población notable como centro de orfebrería, invadió las tierras del Zipa y fue derrotado en dos encuentros, lo que lo llevó a pedir ayuda a Michúa, Zaque de Tunja. Michúa emplaza al Bacatá para que se presente ante él, a dar cuenta de las acusaciones del Guatavita; ante la negativa en comparecer, se presenta con un ejército de cuarenta mil hombres en los confines de Bacatá, pero tiene que regresar cuando se entera de que Saguanmachica lo espera en pie de guerra.

El cacique de Ubaque, pueblo localizado cerca de una laguna sagrada, invadió a Pasca y a Usme, tirbutarios del Zipa; éste atacó a sangre y fuego por las fronteras de Chipaque y Une, pero cuando supo que su enemigo se había recogido en un peñón fuerte, se retiró abandonando lo ganado.

Saguanmachica permaneció en pie de guerra durante dieciséis años, rechazando la invasión de los guerreros panches por Zipacón y Tena, y la de los guatavitas por Chía y Cajicá. El Zipa los dominó y se aprestó entonces al ataque a Michúa, con cincuenta mil soldados; atraviesa las tierras de Guatavita y en Chocontá se encuentra con el Zaque y su ejército de sesenta mil hombres. En la batalla que se prolonga por tres horas, pierden la vida los dos soberanos y aunque los bogotaes se consideran victoriosos, es luctuoso el regreso de los dos grupos a sus capitales.

Veinte años reinó Saguanmachica y a su muerte heredó el cargo Nemequene, cuyo nombre significa «hueso de león» y quien como tal se defiende contra la rebelión de los fusagasugaes y contra la acometida de los caciques de Guatavita y Ubaté, a quienes vence con facilidad. Al mando de un ejército de cuarenta mil hombres somete a los panches y

cuando el cacique de Zipaquirá, con ayuda del de Neusa invade sus dominios, lo derrota entre Chía y Cajicá y ocupa sus tierras.

Tras una guerra larga que dura seis o siete meses y es el enfrentamiento de las estrategias de ataque de los bogotaes de la Sabana, contra las de resistencia de los ubaques de la montaña, el cacique de Ubaque pide treguas por medio de embajadores y termina pactando su rendimiento, con reconocimiento de la autoridad del Zipa como superior, y con la aceptación del establecimiento de guarniciones dentro de su territorio. La paz se refuerza con el matrimonio de la hija del Ubaque con el Zipa, lo que consolida la victoria.

Nemequene ve crecer sus dominios y su fama de conquistador con el sometimiento de los hasta entonces independientes cacicazgos de Susa y Simijaca. Somete también al Guatavita, valiéndose de una estratagema para ocupar sus tierras sin ningún riesgo: aquel cacique, soberano de orfebres muy solicitados entre los muiscas, ordenó que por cada uno de ellos que saliera a prestar sus servicios a otro señor, deberían venir dos agricultores para trabajar en sus cultivos; con esto pensó sacar un provecho valiéndose de la fama de sus súbditos en la transformación del metal. Sin embargo, Nemequene le gana en astucia y logra introducir en tierras enemigas, a cambio de mil orfebres, dos mil hombres escogidos entre los más valientes y aguerridos, los cuales, a un aviso del Zipa, dominan o matan a quienes los ocupan y entregan al Bacatá otro cacicazgo tributario.

Juan Rodríguez Freyle, basándose en la información que le dio el cacique don Juan, señor de Guatavita y sobrino de quien detentaba el poder en aquel cacicazgo en el momento de la llegada de los españoles, asevera que los dos señores más poderosos de la sociedad muisca eran el Guatavita, en la Sabana de Bogotá y el Ramiriquí en Tunja. Con ocasión de los sucesos anteriormente relatados, el Zipa pasa a ocupar la supremacía en la zona meridional muisca. Fray Pedro Simón lo confirma y opina que antes de que el Bacatá sujetase tiránicamente a los caciques, éstos gozaban libremente de sus señoríos.

Otro episodio registrado durante el gobierno de Nemequene es lo ocurrido a un hermano de este Zipa, quien conocedor de que el Ubaque guardaba un rico tesoro escondido en un fuerte peñón a orillas de un lago, atacó por sorpresa por la noche y se lo apropió. El ofendido reclama justicia ante el jefe de la guarnición que el Bacatá había establecido en su territorio, y al no ser atendido ataca al invasor, quien

después de tirar al agua el tesoro causa del enfrentamiento, perece en el combate. Nemequene reconoce la culpa de su hermano y no toma ninguna represalia.

Asentado su predominio en la región, donde tenía sujetos a muchos señores que le temían más que le amaban, el Zipa resolvió que había llegado el momento de enfrentarse a su mayor oponente, el poderoso Zaque Quemuenchatocha. Reunió en los campos de Bacatá a cincuenta o sesenta mil hombres y después de que los sacerdotes sacrificaron niños al sol para pedirle buen suceso en su objetivo, se enfrentó con las tropas de su oponente, igual de numerosas, en el sitio denominado «Arroyo de las Vueltas», donde tras una encarnizada batalla, mientras dirigía la lucha sobre andas adornadas con oro y esmeraldas, fue herido por un dardo. Como la suerte del jefe militar era decisiva para cada uno de los bandos, los bogotaes fueron perseguidos por los tunjas y regresaron a su capital. Todo los esfuerzos de curanderos y sacerdortes fueron inútiles, pues al quinto día Nemequene murió.

Como legislador fue famoso este Zipa y sus leyes penales llamadas «código de Nemequene», establecían que quien matase debía morir, aunque lo perdonasen los parientes del muerto; también la muerte era el castigo para el que huyera de la batalla antes de la retirada de su capitán; al cobarde en la guerra lo vestían de mujer por la afrenta y debía dedicarse a oficios femeninos durante el tiempo impuesto por su señor. La sodomía traía el castigo por empalamiento, sentado el culpable en una estaca de palma espinosa hasta que le saliera por el cerebro; el incesto, para hombres y mujeres, se castigaba con la muerte dentro de un hoyo estrecho lleno de agua y sabandijas, cubierto con una losa para que el líquido apagara el incendio de la lasciva, y bajo la losa quedaran sepultados los hombres y las memorias de aquellos pecadores. Las leyes eran más flexibles en el caso de adulterio, pues pagaba la mujer con la vida, pero si el adúltero era persona pudiente podía ser perdonado mediante el ofrecimiento de presentes de oro y esmeraldas al sacerdote y al cacique; cuando se trataba de la mujer de un alto dignatario morían los dos adúlteros, y cuando el ofensor era casado, tres solteros debían acostarse con su esposa. Si al dar a luz moría la madre, el padre debía dar a la familia de su mujer la mitad de sus bienes como indemnización, pero si quedaba el hijo vivo sólo tenía la obligación de que fuera criado a su costo.

Nemequene también legisló sobre el uso de adornos y atavíos; las mantas de algodón, teñidas o pintadas en colores, sólo podían usarlas las personas de alto rango; para el común del pueblo quedaba la sencilla túnica del color natural de la fibra. Las mismas restricciones se impusieron en el uso de ornamentos de oro, que era privativo de los nobles; la gente corriente tenía que limitarse a collares, aretes y diademas de semillas, de conchas o de plumas.

Sobre la historia de los Zaques la información es muy escasa. De Michúa sabemos lo relatado anteriormente sobre sus luchas con Saguanmachica y la muerte de ambos en una batalla. Le sucedió en el mando un joven de dieciséis años llamado Quemuenchatocha, quien al llegar los conquistadores gobernaba en Tunja, ya anciano y obeso. El Zaque esperó a sus enemigos al frente de su cercado, sentado en el banco indicador de su jerarquía suprema, rodeado de su corte y convencido de su poder divino.

Del cacique de Sogamoso tenemos también datos de tradición oral. Primeramente se heredaba el cargo por el sistema matrilineal imperante en la sociedad muisca, y el cargo recaía en un sobrino hijo de la hermana del difunto. Al morir sin sucesor el cacique Nompatem heredó el cargo de su hermana Bumaguay, quien también falleció y fue reemplazada por su esposo, un indígena de Firavitova, vigilados por cuatro electores que eran los caciques Busbansa, Gámeza, Toca y Pesca, y teniendo, como solución a posibles discordias, el voto del cacique de Tumdama. Pocos años antes de la Conquista, un joven de barba larga y roja, llamado El Bermejo, fue elegido quebrantando las reglas y mató a uno de sus opositores, el cacique de Gámeza. El Tundama y los electores, apoyados por la gente de Sogamoso, derrotaron al Bermejo confirmando la tradición electoral de este cacicazgo.

En Bacatá, como heredero de Nemequene, quedó Tisquesusa, sobrino del difunto mandatario, a quien correspondía por derecho el trono. Menos guerrero que su tío, invadió la provincia de Sutatenza en dominios del Zaque; llegó hasta tierras de los machetaes, zunues y tiribitas, y cuando regresaba triunfante Bacatá se encontró con los ciento sesenta españoles que, al mando de Jiménez de Quesada, venían a la conquista del territorio muisca.

[illegible] también legisló sobre el [illegible]

[illegible] tenidos o pintadas [illegible]

[illegible]

[illegible] ces que [illegible] o de plumas. [illegible]

[illegible] hermano [illegible]

[illegible] ron los caci[illegible]

[illegible]

SEGUNDA PARTE*

PERÍODO HISPANO

* Jorge Morales Gómez



I

CONQUISTA Y COLONIA

Introducción

El descubrimiento factual de lo que es hoy el territorio colombiano ocurrió en 1499, cuando Alonso de Ojeda tocó tierra en el cabo de la Vela, en la península de la Guajira. Dos años después, Rodrigo de Bastidas navegó por la costa Caribe desde ese cabo hasta el golfo de Urabá.

Con estos dos eventos se inició el proceso del descubrimiento y conquista de los indígenas colombianos por parte de la metrópoli española. Primero tuvieron lugar los *rescates* y luego las *expediciones* y *gobernaciones*. Estos tres pasos se dieron a lo largo del siglo XVI y marcaron diversos tipos de contacto entre las etnias nativas y los conquistadores.

Los rescates fueron intercambios de bienes que se hacían como parte de las primeras experiencias de contacto entre ambos grupos; muchas veces los peninsulares rescataban con las canoas nativas desde sus barcos y recibían oro y piedras preciosas a cambio de baratijas o de hachas gastadas y vueltas a afilar (Oviedo, 1944:I-VI).

Las expediciones marcaron una relación más formal con los indígenas y el comienzo de la subyugación de éstos. Durante dichas penetraciones por la tierra firme se produjeron atropellos contra los aborígenes, tales como matanzas, incendios, esclavitud, etc., así como las primeras asignaciones de encomiendas.

Finalmente, las gobernaciones representaron el asentamiento de la autoridad española en los territorios indios, y aunque no sucedieron literalmente a las expediciones, sí fueron en parte resultado de ellas. Muchos celos y rivalidades por cuestiones territoriales se presentaron

en dichas unidades de administración colonial. Por ejemplo, la de Cartagena siempre se mantuvo al margen de las calamidades que sufrió la de Santa Marta por los indios. Al despuntar el siglo xvi, el panorama de los grupos tribales en Colombia se caracterizaba por la diversidad cultural. Por eso, los españoles tuvieron que vérselas con etnias diferentes entre sí, y no adoptar siempre los mismos mecanismos de sujeción. No se siguió la misma política conquistadora para los muiscas y los pijaos, por ejemplo, en virtud de las diferencias culturales existentes entre ambos grupos étnicos, las cuales se evidenciaron durante el contacto con los españoles.

Tal circunstancia es del mayor interés para entender la Conquista como un encuentro y dejar de lado las versiones exclusivistas y triviales, según las cuales, tal fenómeno fue sólo destrucción y aniquilamiento. No: tanto unos como otros aportaron de sus propias tradiciones e indentidades culturales para conformar no solamente lo que es Colombia, sino Hispano o Indo o Mestizoamérica, según se prefiera.

La antedicha diversidad cultural de los grupos étnicos existentes en el territorio colombiano a comienzos del siglo xvi, hace que sea más apropiado tratarlos por etnias durante el período colonial, más que por aspectos generales. Es así como voy a describir la situación específica de conquista de muchos de ellos en la medida en que la información existente lo hace posible.

Aspectos generales

La invasión española de los territorios amerindios y su ulterior desarrollo significó un ingente proceso social, económico y político que afectó tanto a las etnias nativas como a los españoles que las dominaron. En ese sentido, tal fenómeno de cambio cultural fue un verdadero encuentro, cuyas consecuencias y secuelas siguen vigentes aún hoy en día en Hispanoamérica.

La teoría de Service (1968) sobre las relaciones interétnicas del tiempo de la Conquista y la diversidad del contenido de la indianidad en las modernas naciones latinoamericanas es, a mi parecer, un afortunado intento de sintetizar el verdadero encuentro que se produjo en el siglo xvi y su perpetuación. Este antropólogo afirma:

> The racial and cultural characteristics of these modern Latin American regions clearly are correlated with variations in the nature of the relations of Indians an Europeans in early period of European colonization. (Service, 1968:285)

Además, este autor enfatiza el que la diversidad cultural amerindia condicionara a los conquistadores para que a su vez tomaran distintas alternativas en los métodos de conquista, al tener que ajustarse de forma diferente a esa diversidad cultural. Esto nos lleva a reducir la importancia de los diversos métodos españoles como causa directa de lo que hoy es América Latina (más que Iberoamericana), y verlos más bien como resultado de los distintos niveles de desarrollo indígena en el siglo XVI.

Donde los grupos representaban más dificultades para la tarea conquistadora, debido a que sus tradiciones no se acomodaban a los objetivos de los encomenderos y conquistadores, los nativos fueron eliminados o su cultura quedó asimilada muy rápidamente; donde había verdaderas tribus que generaban cierto excedente económico y podían mantener cierta densidad de inmigrantes, el asimilamiento tardó un poco más en ocurrir y, finalmente, donde menos obstáculos encontraron los hispanos para el logro de sus fines (incas, aztecas), debido a las estructuras más o menos parecidas en cuanto a organización política centralizada, ciudades, campesinos, grandes excedentes de producción, indios de servicio, etc., la cultura nativa persistió y sobrevivió en parte hasta que el régimen colonial tocó a su fin, para después mantenerse hasta nuestros días, cuando constituye una parte importante de la población nacional de países como Perú y México (Service, 1968).

Con base en las consideraciones anteriores, Service propuso las categorías Indoamérica (Perú, México), Mestizoamérica (Caribe, Chile en buena parte) y Euroamérica (Argentina, Uruguay). Colombia, *grosso modo,* quedaría ubicada en Mestizoamérica.

Todos sabemos que, obviamente, las actuales naciones de Latinoamérica no coinciden con los grupos étnicos presentes a la llegada de los españoles; sin embargo, lo que Service anota como países contemporáneos es sólo una denominación *grosso modo,* que más bien pretende significar que la población indígena está muy presente, asimilada o borrada en la composición étnica de las regiones del subcontinente, según la dinámica que ocurriera durante la Conquista (Service, 1968).

Una de las críticas que se han hecho al planteamiento aludido es que la categoría Mestizoamérica, dentro de la cual se ubicaría de modo muy general Colombia, es muy simplista, pues los diversos mestizajes fueron tan complejos, tanto física como culturalmente, que es muy difícil, por no decir imposible, hablar de mestizos como un grupo homogéneo y coherente sociológicamente.

Esa diversidad a la cual alude la crítica es innegable, mas no por ello se puede desconocer que, por ejemplo, en nuestra zona andina, todas las variedades regionales son mestizas; comparten no sólo esa característica *cultural*, sino que además poseen conciencia de identidad mestiza, o dicho en otras palabras: *se sienten mestizos*, y no indios o blancos puros.

Tampoco puede pensarse que en Indo o Euroamérica no hubo mestizaje. Éste fue intenso en los Andes Centrales (Perú, Ecuador), pero no significó el desarraigo de la cultura tribal, como sí ocurrió en nuestros Andes orientales. Además, en México o Perú, el mestizaje coexistió con políticas de preservación india en las zonas de contacto (Morales, 1985).

La catástrofe demográfica

La frase con la cual se titula este apartado ha sido muy manida, dando a entender con ella la enorme disminución que, por diferentes razones, sufrió la población amerindia en América como resultado de la Conquista. La Nueva Granada no fue ajena a dicha tendencia, y no se puede responsabilizar de ella solamente a los trabajos forzados y migraciones a climas distintos que significaron la encomienda y la mita. También las epidemias tuvieron enorme incidencia sobre este fenómeno, así como las acciones militares en casos de resistencia nativa.

El historiador Colmenares revisó varias visitas realizadas por oidores en la Nueva Granada en los siglos xvi y siglo xvii y encontró muchos informes que dan cuenta de tal disminución masiva en distintas provincias. Así, por ejemplo, García Valverde informaba en una instrucción para visitadores en 1561: «...porque en algunas provincias y partes de este distrito se han del todo acabado y han quedado yermas después que españoles las ocuparon...» (G. Colmenares, 1973:49). Y más adelan-

te, él mismo afirmaba que «...el marido quedará sin mujer y la mujer sin marido, y el padre sin hijos...» (G. Colmenares, 1973:49).

En esta última cita se hace referencia básicamente al proceso de desintegración familiar sufrido a raíz de la migración de los indios útiles. Esto, a su vez, propició el mestizaje, pues las mujeres quedaban solas dentro de las comunidades de origen y así era más fácil que se aparejaran con los inmigrantes. Pero como el concepto mestizaje es más amplio que el simple flujo genético, también hay que tener en cuenta que los hijos habidos en esas uniones, en muchos casos, recibían una influencia hispana que empezaba a marcar diferencias con los hijos de indígenas de ambos sexos. Ese mestizaje cultural fue instrumento de la mayor importancia para explicarse la merma demográfica en las zonas andinas de la Nueva Granada. El empobrecimiento de los indios «puros» fue alerta para los mestizos y para el mestizaje espontáneo, con lo cual queremos significar la iniciativa de separarse de aquellos núcleos de población muy diezmados y paupérrimos.

El mismo García Valverde comentaba: «...y otras cosas que les han tomado sus encomenderos para comer, vestir y gastos suyos y de sus hijos e criados e tomándolos oro, esmeraldas y otras riquezas...». (G. Colmenares, 1973:49).

El cura doctrinero y escritor Basilio Vicente de Oviedo (1930) escribía a mediados del siglo XVIII que en la provincia de Guane los indios ya no existían porque se habían asimilado a la población colonial, abandonando su lengua, sus pautas de poblamiento y su conciencia de ser indios. Esa referencia es de gran valor para explicar uno de los motivos de la carencia de indígenas: habían dejado de serlo en algunas partes del territorio.

Aunque no se puede de ninguna manera descartar la violencia física empleada contra los indios tributarios como fuente de morbilidad y de mortalidad, especialmente cuando se trataba de exigencias que contrariaban las leyes proteccionistas, hay que decir que tampoco se la puede magnificar como si hubiera sido la única; más bien hay que tratar de ver con justicia otras fuentes de disminución poblacional.

En 1559, por ejemplo, según un informe documental aportado por Colmenares (1973), en el pueblo de Caraquesa, provincia de Pamplona, «muchas madres destos niños y niñas se habían muerto» (G. Colmenares, 1973:52), lo cual al menos daba a entender que la población que no estaba obligada a tributar, como eran las mujeres (parte de la

chusma), también había experimentado merma demográfica por epidemias u otras razones.

Hay que sopesar muy bien todas las alternativas causales y recordar, por ejemplo, que en la provincia de Guane —vecinos septentrionales de los muiscas— la mita minera obligaba a los hombres adultos a trasladarse a las vegas del río del Oro (lo que hoy es Lebrija) para trabajar en ellas, y aunque no se permitía que las mujeres salieran con ellos, al cabo de algún tiempo algunas de las indias llegaban en busca de sus esposos (Morales y Cadavid, 1984). Respecto al efecto demográfico de las epidemias, hay que tener en cuenta que éste pudo verse aumentado por factores inherentes a la dominación, como fueron el hacinamiento en los sitios de trabajo, especialmente en el caso de los indios que trabajaban en las minas (guanes, emberaes, etc.) o las migraciones forzosas a climas distintos a los del origen donde hubiera gérmenes no conocidos por los organismos de los migrantes.

Veamos otra transcripción traída por Colmenares, la cual es muy significativa en este sentido. Trata de la zona de Pasto habitada por la etnia homónima, y es del ya conocido García Valverde, quien para 1564 halló que en la ciudad y su jurisdicción aún había 25.000 indios:

> ...que la causa de haberse conservado en este pueblo ha sido lo uno porque hasta ahora no ha habido minas; lo otro porque es tierra fría, en el cual temple aunque se trabaje el indio más de lo que pueden sus fuerzas no se desentraña tan presto como en lo caliente. (G. Colmenares, 1973:53).

Para tratar de frenar los aludidos abusos cometidos por encomenderos y ciertos funcionarios de la administración colonial, la Corona, a través de la audiencia de Santafé, enviaba visitadores, quienes muchas veces tenían el cargo de oidores en la misma. Estos funcionarios, en sus respectivas «visitas» hacían recuentos de la población hábil para tributar, tasaban o retasaban el tributo y muchas veces, mas no siempre, daban un informe de la situación de los indios a manos de los encomenderos. Las visitas, pues, tenían gran valor planificador en la administración colonial y además constituían en muchos casos una esperanza para que los indios pudieran denunciar anomalías y atropellos.

Sin embargo, las visitas no siempre compartieron el mismo interés por mostrar el estado de la población aborigen, ni tampoco tuvieron

en todas las ocasiones el suficiente impacto en la administración como para que ésta tomara resoluciones correctivas.

Según Colmenares (1973), la visita de Tomás López fue una de las más completas realizadas en el territorio de la Nueva Granada, pues recorrió muchas provincias, y en algunas de ellas, como en Tunja, hizo ante todo énfasis en la situación de los indios encomendados; en Pamplona trató el trabajo en las minas y el comportamiento de los doctrineros.

Otra información reiterada en las visitas tiene que ver con la situación demográfica de la población aborigen conquistada. Aunque no enfatiza mucho en datos globales, sino ante todo en los tributarios, sus cálculos sobre chusma (inhábiles) pueden tener validez para varios casos. Sin embargo, varios historiadores de la demografía indiana, como Borah y Cook, han manifestado reservas y desconfianza ante las cifras referentes a esos inhábiles, por considerar que no despertaban el mismo interés que las tributarias para ser registradas y verificadas.

La mayoría de los historiadores de la Conquista, sin embargo, respetan las visitas y reconocen que son los documentos más fiables para estimar la pérdida o caída poblacional de los indios americanos, la cual en muchos casos sí llegó a alcanzar proporciones de desastre, pues hubo etnias que se exterminaron casi por completo en los treinta años siguientes a su descubrimiento.

La encomienda

Esta institución engloba en buena parte las relaciones interétnicas que se dieron durante la Conquista, no sólo en la Nueva Granada sino en toda Hispanoamérica. Se trató, como todo el mundo sabe, de una relación laboral en virtud de la cual un grupo de indígenas se obligaba a poner su mano de obra al servicio de un español a cambio de protección, buenos tratos y prestación de la doctrina a cargo de un cura sostenido por los encomenderos.

La encomienda no fue el único sistema de dominio durante la Conquista y Colonia, pues hubo esclavitud indígena, mita y como consecuencia del ocaso de la encomienda, resguardo, que surgió como reserva de mano de obra barata, a pesar de la intención proteccionista que parcialmente la orientaba. Sin embargo, la encomienda fue la ins-

titución interétnica de más amplia aplicación en los dominios de España, la que más influyó como canal para la adquisición de poder (G. Colmenares, 1973) y la que más quejas y resistencias ocasionó por parte de los indígenas. Además, estuvo muy vinculada al decrecimiento de la población dominada cuando significó traslado de masas de indígenas a tierras distintas de las nativas, o cuando los encomenderos cometieron excesos de violencia física contra los encomendados.

Esta institución fue precedida en muchas provincias del Nuevo Reino de Granada, por el repartimiento de indios, el cual, a diferencia de la encomienda, no lo designaban las autoridades oficiales, como los gobernadores o el Consejo de Indias o la misma Corona, sino que eran distribuciones espontáneas de la población indígena hechas arbitrariamente por los primeros soldados españoles (Ots Capdequi, 1975).

Aunque las disposiciones del régimen de encomienda no son materia de esta contribución, sí vale la pena anotar que su reglamentación ocasionó una multitud de contradicciones y conflictos, no sólo entre los encomenderos y la Real Corona, sino entre ellos mismos, que competían por poseer más mano de obra a su servicio. En este sentido fueron célebres y muy frecuentes los pleitos surgidos entre los primeros conquistadores que llegaban a una zona y quienes les sucedían, o los acaecidos entre los gobernadores y sus capitanes, enviados a conquistar un territorio y que se atrevían por su cuenta a asignar las primeras encomiendas.

De otro lado, los conquistadores, como es natural, siempre defendieron el usufructo de encomiendas por varias vidas o a perpetuidad, y su polarización frente a la política proteccionista de la Corona, especialmente a partir de las nuevas leyes de 1542, fue motivo de las célebres rebeliones de muchos de ellos, como Lope de Aguirre o Álvaro de Oyón. Tal resistencia en contra de las medidas que limitaban el usufructo se explican en parte porque ellos cifraban en la encomienda su bienestar en el Nuevo Mundo. En principio, la encomienda significó únicamente trabajo indígena, pero muchas veces, al decaer la población nativa, sus tierras iban desocupándose y los encomenderos las tomaban para ellos. De otro lado, aunque la encomienda no implicó nunca trabajo asalariado ni crédito, no por esto dejó de servir en procesos de acumulación de capital. Muchos de los productos aportados por naturales encomendados llegaron a tener un destino comercial

en manos de los encomenderos españoles, y sirvieron como capital para producir una renta.

La lectura de los juicios de residencia que emprendieron las audiencias contra infinidad de funcionarios coloniales nos dan a entender que muchos de ellos fueron acusados por violar expresamente disposiciones sobre el control a los encomenderos y por apoyarlos en la violación de muchas órdenes que estipulaban la protección de los indios. Son sumamente frecuentes las quejas de indígenas en el sentido de que los amos no les ofrecían el albergue y la defensa a los cuales estaban obligados por ley y de que tampoco se responsabilizaban por la permanencia de un cura que administrase la doctrina en los asentamientos de las encomiendas.

Por ese último abandono también protestaron los curas que se afiliaron a la corriente indigenista, preconizada por Las Casas. Muchos encomenderos veían a estos predicadores como enemigos de sus intereses económicos, y por eso tendían a no prestar el cuidado cristiano al que también los compelía la ley indiana.

Sin embargo, hubo doctrineros que aprovecharon su cargo para aliarse con los encomenderos y tener parte en la encomienda a su servicio con tal de que no hablaran sobre los abusos de los amos civiles. La misma jerarquía eclesial criticó y denunció muchos casos de clérigos enriquecidos que resultaron con hacienda grande en poco tiempo.

Pero también hubo funcionarios civiles de alto rango, como oidores y presidentes de audiencia que, violando órdenes reales muy expresas en tal sentido, se inmiscuyeron en negocios de finca raíz y de comercio. De los corregidores de indios, que eran las personas más directamente vinculadas con la protección de los mismos, se sabe que se pusieron de acuerdo muchas veces con los encomenderos y funcionarios coloniales para «tapar con tierra» situaciones anómalas, con tal de recibir prebendas y favores de ambos. Las ordenanzas del presidente Antonio González estipularon en 1593 que

> además del salario que se les ha de asignar a los dichos corregidores, se les dé todo el trigo, cebada y maíz que sembrase la comunidad a raíz de cuatro por ciento de lo que cogiere, y entre cada cien indios le hayan de dar un puerco y dos pares de gallinas o capones o dos carneros en cada año... (Delgado, 1974:83-84).

Además de las cargas de la encomienda, los indios tuvieron que soportar el peso del tributo, y en muchas regiones, la mita o trabajos forzosos asignados por sorteos y con un salario estipulado. El tributo, que en un comienzo fue asignado por los conquistadores para su propio beneficio sin intervención del Estado, luego se transformó en una carga fiscal para beneficio de la Corona. Parte de dicho tributo fue el quinto real en las explotaciones de oro, que a su vez, los mineros «blancos» se lo sacaban al indio, exigiéndole más trabajo.

Muchos grupos indígenas de Colombia, como los muiscas, quimbayas, taironas, pastos, etc., practicaban tradicionalmente una institución que rápidamente los españoles calificaron de «tributo» o impuesto. Sin embargo, vista a la luz de la teoría etnológica de los cacicazgos, es diferente y más bien corresponde a la *redistribución:* un indígena, por ejemplo, podía entregar a su cacique dos mantas tejidas y posteriormente recibiría del cacique cuatro mantas. Eso no puede concebirse como un tributo a la manera española. Lo que pasó fue que las autoridades coloniales lo interpretaron poniendo más énfasis en la primera dirección del circuito, pues les parecía que con ello los nativos se acomodarían fácilmente a las cargas tributarias, y no le pusieron atención a la dirección inversa (Languebaek, 1987).

La función de la redistribución era básicamente asegurar apoyo político mediante la reciprocidad y generosidad en el trato. Los mandatarios no eran déspotas como aseguran muchas crónicas de los muiscas (mal llamados chibchas) del altiplano cundiboyacense, empeñadas en justificar así la dominación de la etnia por parte de los españoles.

Como los mestizos no estaban obligados a pagar tributo a la Corona española, muchos indígenas aptos para pagarlo optaron por acercarse más a las comunidades mestizas o por salirse de las concentraciones definidas de indígenas. Esto contribuyó notoriamente a la asimilación cultural y a la pérdida de identidad indígena, a las cuales hacíamos referencia en páginas anteriores.

En los «imperios» prehispánicos como incas y aztecas se había desarrollado un sistema de trabajos obligatorios por orden del «Estado» y sus representantes, en el cual se presentaban traslados de hombres aptos a zonas distintas de las originales, para que ejercieran trabajos de utilidad pública. A tales individuos se les denominó *mitayos,* y al sistema, *mita,* palabra de origen quechua.

Cuando llegaron los españoles aprovecharon la preexistencia de la mita y la impusieron para muchas actividades, con duraciones variables según el tipo de trabajo. En el régimen colonial, la mita implicó trabajo asalariado, pagado por los encomenderos o por la administración. En las minas de oro y plata del Perú, la mita fue muy popular. Colmenares asegura (1973) que en la Nueva Granada no se desarrolló la mita minera, a excepción de los yacimientos de Mariquita, los cuales implicaron desplazamientos forzados de grupos de indios. Sin embargo, se sabe que en la región del río del Oro, actual departamento de Santander, en el siglo XVII hubo migraciones masivas de indios asalariados y obligados, provenientes de la provincia de Guane, al sur para que trabajaran las minas. Estos indios estaban organizados en campamentos de acuerdo con sus pueblos de procedencia (Morales y Cadavid, 1984).

Además de la mita minera, existió en el Nuevo Reino de Granada la urbana (G. Colmenares, 1973), mediante la cual se reclutaban indiadas para hacer trabajos de construcción en pueblos y ciudades. Tal es el caso de buena parte de la edificación de Tunja, antigua sede septentrional del cacicazgo muisca. Los indios de diversos pueblos y encomiendas situados a varias leguas de distancia fueron obligados a trasladarse hasta la naciente ciudad para trabajar en su construcción, mediante el sistema de mitayos (Colmenares, 1973).

Aunque todas las expresiones laborales de la mita presionaron sobre la población indígena, la que más la sangró fue la minera. Los encomenderos alegaron en repetidas ocasiones sobre la conveniencia de decretar el trabajo indígena en las minas, y a pesar de la negativa de las leyes de 1542, ellos desobedecieron reiteradas veces esas disposiciones, hasta que la escasez de población hábil hizo impracticable la convocatoria del trabajo indígena a las minas a partir de finales del siglo XVI. Sólo hacia 1570 en adelante comienza la importación de mano de obra esclava para las minas, pues les resultaba más costoso su mantenimiento a los encomenderos.

La realidad es que a pesar de las visitas en contra de la participación de indios en la minería al servicio de encomenderos, especialmente en calidad de trabajo no remunerado (servicios personales en contraste con mita), éstos desobedecieron la orden legal, el concepto de los visitadores y la posición de muchos clérigos al respecto.

Para el caso de la Nueva Granada, en la provincia minera de Almaguer, dependiente de la gobernación de Popayán y en las de Cartago y Ancerma, la desobediencia era flagrante y ella en gran parte causó el impacto tan enorme de disminución de la población indígena en el área (G. Colmenares, 1973).

La Iglesia y los indios de la Nueva Granada

En virtud del patronato regio, la autoridad civil encabezada por el rey de España se reservó el derecho de nombrar a las jerarquías eclesiásticas, con lo cual aumentó el poder laico frente al religioso en España y las Indias, en el siglo XVI. Pero no sólo se dio el caso de que el rey hiciera los nombramientos, sino que en América, y debido en parte a las enormes distancias que separaban las colonias de la metrópoli, los gobernadores, virreyes y presidentes también designaban cargos religiosos y vetaban a otros que no fuesen de su agrado. Este enfrentamiento entre ambas potestades, la civil y la religiosa, fue entonces fomentado por el patronato y llegó a tener incidencia sobre la formación de un partido indigenista en el seno de varias comunidades religiosas, como por ejemplo franciscanos y dominicos.

Pero no se piense que el clero en general representaba la línea indigenista protectora de los derechos de los naturales. De ninguna manera. Había dentro de él grandes divisiones en torno a este problema, y otras motivadas por celos jurisdiccionales entre el clero secular y el de las comunidades, y entre las mismas comunidades (Haring, 1958).

Es más, el primer obispo de Santa Marta, fray Tomás Ortiz, a pesar de declarar que los abusos de los encomenderos contra los indios llamaban a escándalo y que motivaban el estado de sublevación de los taironas y el hostigamiento que hacían sobre la ciudad, no vaciló tampoco en manifestar que los indios caribes eran perezosos, sucios, comían inmundicias, eran traidores, etc., para justificar así la guerra justa contra ellos y su esclavización. Asimismo, aseguró que no tenían capacidad para recibir el cristianismo y llegó a unirse a campañas contra los taironas de la Sierra Nevada (González, 1986).

En contraste con el comportamiento de Tomás Ortiz está la corriente proteccionista seguidora de los principios lascasianos. Hubo muchos prelados que se distinguieron por su espíritu defensor de los

derechos de los indios, pero quizá el más destacado fue el obispo de Popayán, Juan del Valle. Se distinguió desde el comienzo de su administración por prohibir la absolución para quienes utilizaran indios cargueros y para los encomenderos que abusaran en el cobro de la tasa de contribución. Reunió en 1555 el primer sínodo de obispos, el cual declaró la conducta de los doctrineros como de denuncia de las actividades de los encomenderos abusivos. En 1558 convocó una junta de letrados, la cual estableció

> ...injustas las guerras contra los indios y obliga a los culpables a reparar los daños cometidos; sostiene que la encomienda es una institución injusta, que ni siquiera el rey puede otorgar, condena el servicio personal como grave injuria contra la persona del indio. Además, la junta proclama que los encomenderos que descuidan la enseñanza cristiana están en «maldito y dañado estado», quedando obligados a restituir los tributos recaudados. (González, 1986:526).

El obispo del Valle, no contento aún con estas disposiciones, resolvió irse hasta España a hablar con el rey Felipe II, pero su suerte no fue la mejor, porque la política española hacia las Indias en ese momento (1560) le daba gran importancia al poder civil frente al eclesiástico, y sus requisitorias y reclamos no fueron bien acogidos, sino devueltos a las audiencias de Santafé y Quito. Realizó un segundo intento, esta vez ante el Papa, pero no alcanzó a llegar porque murió en el camino (González, 1986; Friede, 1961).

La valentía y convicción de sus principios son dos nortes que guían al obispo del Valle. Su formación humanística en Salamanca y su experiencia directa en las comunidades de indígenas al servicio de encomenderos moldean conjuntamente su carácter frente a éstos y a la administración colonial. Ésta no lo puede ver porque él ha denunciado su complacencia en los casos contra los indios y porque en las idas a Europa no pidió permiso ni al gobernador ni a la Audiencia, violando así disposiciones consignadas en el régimen del patronato.

También los encomenderos, enardecidos por la actitud del prelado, llegaron a cercar la catedral, pero afortunamadente para él, contó con el apoyo del oidor Montaño. Luego, el oidor Briceño le desautoriza el viaje ante la Corte y lo declara desobediente, pero del Valle no se inmuta y prosigue con sus intereses no sólo denunciantes, sino efi-

caces con acciones directas, como el mejoramiento de las condiciones de las doctrinas donde asisten los indígenas para ser catequizados, inspeccionando los sitios donde prestan el tributo los indios, etc.

En una carta dirigida al rey en 1554, el obispo de Popayán dice en uno de sus apartes:

> ...y a esta causa no ha habido doctrina ni la puede haber entre los naturales, por no les dar sus amos, que es cierto son más fatigados que los israelitas en Egipto. Especialmente en esta ciudad de Cali que tratan los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes. (Friede, 1975:II:118).

Comúnmente se cree que la política lascasiana fue patrimonio casi que exclusivo de la orden de Predicadores (dominicos), pero en verdad esto es erróneo, pues hubo comunidades como la de los franciscanos que se destacaron, incluso más que los dominicos, por su integridad pro-indigenista, y en el caso del Nuevo Reino de Granada, esa distinción se vio desde que llegaron por primera vez en 1550, al tiempo que se instalaba la Real Audiencia. Fray Jerónimo de San Miguel, primer custodio de los franciscanos y fray Juan de San Filiberto, hicieron sendas denuncias al rey y a su Consejo de Indias, donde apuntan la tirria que sobre ellos tienen las autoridades civiles, especialmente los oidores, el mal procedimiento que se sigue muchas veces para asignar las encomiendas, recayendo éstas sobre amigos de los funcionarios, escribanos o golillas, y no sobre los primeros conquistadores, merecedores de ellas. Asimismo, denuncian los excesos de los encomenderos, especialmente su descuido en dispensar la evangelización y el abuso en las tasas, pues «siempre se exceden en ellas». Las quejas de los clérigos en el sentido de que las doctrinas no se cumplen y de que sólo unos pocos encomenderos costean un doctrinero o llevan a cabo la evangelización ellos mismos, hacen que a partir de 1550, la Corona española decida organizar la evangelización en el Nuevo Reino de Granada, para lo cual se envían franciscanos y dominicos inicialmente, y luego agustinos, jesuitas, mercedarios, etc., con sus respectivas jerarquías provinciales. La evangelización va dando así frutos notables en las jurisdicciones de Santafé, Tunja, Pamplona e Ibagué. En otras, como Popayán y Antioquía, la labor fue más tardía y el estado de las doctrinas, deplorable por más tiempo (González, 1986).

Entre las causas del abandono de las doctrinas se cuentan la pésima remuneración de los clérigos destinados a ellas, su ignorancia de las lenguas nativas y el descuido de los encomenderos para poder ahorrarse los gastos contemplados en las disposiciones.

A partir de la segunda mitad del XVI, bulas pontificias y reales cédulas les reducen funciones evangelizadoras a los frailes y se las ceden al clero diocesano o secular. Esta determinación tiene como argumento el que los frailes no conocen las lenguas nativas, pero no sabemos si eso era razón justa y verdadera. De todos modos, se enciende una rivalidad entre ambos sectores de la Iglesia, la cual tiende a burocratizarse más y a ser «más criolla e hispanizante» (González, 1986:534). La tarea evangelizadora, de todas maneras, contó con un sinnúmero de tropiezos, como la ya aludida ignorancia de las lenguas aborígenes, las cuales, caso paradójico, sí fueron aprendidas por los primeros misioneros (González, 1986); la resistencia del indígena a la evangelización, no se justificaba sólo por la incompatibilidad de las creencias en sí mismas, sino por lo destructivas de la organización social, especialmente familiar, que resultaban, por la separación de adolescentes para prevenirlos de lo que los misioneros consideraban malas costumbres, etc.

Los indios que ofrecían resistencia a la conquista tampoco admitían clérigos, casi sin excepción. Tal es el caso de los taironas de la Sierra Nevada o de los quimbayas y sus vecinos durante sus rebeliones de 1542 y 1557.

Ante la dificultad que representaba la ignorancia de las lenguas indígenas, el arzobispo Zapata de Cárdenas optó por ordenar clero mestizo, lo cual significó un avance en la tarea catequizadora, pues hasta el momento (1575) sólo curas hispanos realizaban tal labor (González, 1986). Sin embargo, este empeño recibió críticas y desde España se desautorizó la innovación, pues se alegaba que eran indignos, ya que muchos de ellos eran hijos ilegítimos. Sin embargo, la presión de un clero mestizo peruano logró hacer retroceder la prohibición y a partir de 1588 se volvió a contar con curas mestizos.

Sin embargo, ese remedio no fue considerado suficiente para asegurar la buena marcha de la evangelización y se dispuso que se debía enseñar el castellano. Esto incidió muchas veces en la pérdida de los idiomas tribales, pues no sólo se enseñaba una segunda lengua, sino que se reprimía el uso de la materna, castigando a quienes la hablasen (González, 1986). El historiador Fernán González agrega que la lengua

muisca prácticamente no se hablaba en el siglo xviii, al igual que las de otras etnias de tierras bajas. (1986:537).

Las religiones tradicionales también se fueron descomponiendo ante el choque forzoso con la religión católica. Los muiscas, sin embargo, a pesar de aceptar muchas prácticas cristianas como la misa, el matrimonio, etc., se refugiaron en la preservación de las ofrendas mortuorias y de los ídolos, los cuales antes funcionaban en el nivel de la comunidad, y como consecuencia de la conquista se redujeron a su uso familiar. El sincretismo también fue puesto en práctica por los muiscas, al adoptar prácticas cristianas pero reinterpretándolas de acuerdo con sus creencias tradicionales. Tal es el caso de hacer ofrendas de alimentos a los muertos durante los entierros católicos oficiados por sacerdotes.

Sin embargo, no se puede considerar sincretismo la práctica según la cual se tenían ritos cristianos exteriorizados y junto a ellos otros indígenas disfrazados por los impuestos. Esto no es sincretismo. Se trata de yuxtaposición simplemente, y lo único que pretende es salvaguardar lo tradicional en su integridad sin conceder reinterpretaciones, lo cual sí es esencial en el sincretismo. A la yuxtaposición recurrían frecuentemente los indígenas, especialmente los muiscas, quienes por ejemplo, oraban ante un crucifijo y luego conversaban con un ídolo. Esa prevalencia de la idolatría sólo fue la conservación de la misma, y de ninguna manera puede considerarse sincretizada, pues se mantuvo como tal, sin que el cristianismo, en ese caso, reinterpretara prácticas idólatras.

Como los hispanos no acabaron con los jeques o sacerdotes muiscas, éstos continuaron propiciando los rituales con ídolos y las ofrendas a los muertos. El tema de las reducciones jesuíticas en los llanos orientales no lo trataremos en estos aspectos generales, sino que nos referiremos a él al reseñar la situación de los guahibos en el siglo xviii.

El resguardo indígena en el Nuevo Reino de Granada

Debido al descenso demográfico ocurrido durante el siglo xvi, que afectó a la población indígena a causa sobre todo de epidemias, y en menor grado por las acciones bélicas de conquista, la encomienda indiana entró en crisis, pues en muchas partes del Nuevo Reino y de

América española faltaban indios suficientes para suplir el trabajo necesario para sostener a conquistadores y colonos.

Ante tal hecho, la Corona tuvo que buscar alternativas que respondieran eficazmente, por un lado a la política proteccionista del indio y, por otro, a los intereses fiscales de la metrópoli.

En tales circunstancias, se asignan los primeros resguardos o parcialidades de indígenas. En el Nuevo Reino de Granada se establecieron a fines del siglo XVI en las provincias de Santafé y Tunja, que eran unas de las más importantes, y luego se extendieron por el resto del territorio.

Los resguardos consistieron, básicamente, en una institución agraria: una porción de tierra se daba en propiedad a las comunidades de aborígenes para que ellas lo usufructuaran a través de adjudicaciones de parcelas familiares. En los resguardos no había lugar a la propiedad privada de la tierra. Ésta la poseía legalmente la comunidad a partir de la expedición de una cédula real en la cual se fijaban los límites de cada resguardo asignado.

Al quedar proscrita la propiedad individual o familiar, también se inhibían los contratos de compraventa y arrendamiento, especialmente con gente extraña a la población indígena, es decir blancos, negros, criollos, mestizos, etc. Sólo se podía acceder a nuevas tierras mediante el conducto de la herencia o por adjudicación de nuevos terrenos abiertos por trabajo de los mismos indios. Los grupos étnicos que practicaban una regla de descendencia unilineal seguían heredando la tierra por la línea permitida.

Dentro de la institución del resguardo se desarrolló como política indiana el cabildo, o sea, el organismo de poder capaz de ejercer la autoridad en cada parcialidad. Los cabildos estaban conformados por indígenas, generalmente hombres, que se repartían, mediante elección anual, los cargos de gobernador, capitán, comisarios y alguaciles.

El número de miembros de un cabildo variaba principalmente según la extensión del resguardo, pero el promedio era de unos seis funcionarios indígenas, los cuales tenían autoridad legal reconocida por la Corona y las leyes de las Indias y eran un conducto oficial con responsabilidad jurídica ante los demás organismos y personas de la administración colonial, como corregidores, naturales, alcaldes, audiencias, etc.

A los cabildos indígenas la Corona les atribuyó varias funciones, pero de ellas quizá la más importante para los mismos indios fue la de

adjudicar tierras a las familias de los comuneros dentro de los límites del resguardo o parcialidad. Su importancia radicaba en que, en virtud de las expectativas que tal tarea generó, la adjudicación representaba la aprobación social para cultivar y producir alimentos.

Aparte de tal función, sobre los cabildos recaían otras, tales como la resolución de conflictos de tierras entre vecinos de la misma comunidad, aclaración de límites de resguardos, convocatoria para trabajos comunitarios y administración de justicia local. Para esta última atribución tenían especial importancia los comisarios y alguaciles, pues ellos buscaban a los responsables de algún delito y los sometían al cepo o a azotes y los llevaban —cuando de homicidio se trataba— ante las autoridades superiores. Estos mismos personajes iban por el territorio del resguardo convocando a hombres y mujeres con ocasión de trabajos comunales tales como construcción o reparación de la capilla local, o de un camino, para que asistieran a trabajar en tales obras.

Los resguardos en parte respondieron al interés colonial de reducir a los indios «a vivir en policía», esto es, a tenerlos concentrados en pueblos. Si bien un resguardo albergaba población rural dispersa, de todos modos había un pequeño caserío sede del cabildo, y la pauta de poblamiento implicaba delimitación de los moradores, pues no se permitía que huyeran a los montes. Los alguaciles indígenas vigilaban por su parte el que los comuneros vivieran dentro de los límites de la parcialidad.

Los cabildantes eran elegidos por los hombres adultos de la comunidad para ejercer sus cargos durante un año. En un comienzo, las comunidades indígenas fueron bastante autónomas para efectuar la elección de sus autoridades, pero luego, los corregidores de naturales y los mestizos hicieron funcionar sus propias intrigas para seleccionar a ciertos comuneros que fácilmente aceptaban la penetración de extraños en el resguardo.

Con esta institución, la Corona sí logró acrecentar el tributo indígena, pues los gobernadores se hicieron responsables de su recogida, y como cada resguardo tenía un censo de la población apta para pagar tributo, la labor fiscal fue más fácil y eficaz.

Por otro lado, la situación de las comunidades indígenas donde se establecieron parcialidades o resguardos sí mejoró en general frente al estado español y los particulares, porque al fin pudieron tener un título de propiedad agraria a nombre de las comunidades. Con la propie-

dad colectiva y la prohibición de vender la tierra, los indios pudieron asegurar sus derechos sobre un bien que cada vez era más exiguo ante las arremetidas de «blancos» extraños a las etnias nativas. Con títulos de propiedad, a los indígenas les era más fácil reclamar tierras usurpadas por invasores; sin embargo, el resguardo no significó la eliminación de procesos de dominio y de pérdida de la tierra, aunque solidificó la condición del aborigen en el contexto colonial, al reconocerlo propietario comunal de una parte de sus antiguas posesiones.

Limitaciones y trascendencia de los resguardos indígenas

En aras de un mayor entendimiento, denominamos «blancos» a todos los extraños a la población indígena establecida en resguardos, trátese de españoles, criollos, mestizos y negros. Con esta advertencia en mente, vamos a reseñar las dificultades que tuvieron que afrontar los resguardos indígenas de la Nueva Granada durante los siglos XVII y XVIII.

Vale la pena recordar que esta institución colonial se estableció sobre todo en las zonas de mayor concentración de población y auge económico. No llegó por tanto a asignarse en las selvas del sur o en las llanuras orientales, marginadas del mercado en la colonia, al menos hasta bien entrado el XVIII. Se desarrolló por tanto en la región andina y la costa norte de la actual Colombia.

Al poco tiempo de crearse, los resguardos de indios empezaron a sufrir las presiones de grupos «blancos» interesados en arrendar o comprar clandestinamente sus tierras (González, 1970). Todo contrato de este estilo estaba prohibido por las disposiciones pertinentes, pero muchas veces, los indios, acosados por deudas adquiridas con particulares o con corregidores de naturales se veían forzados a entregar sus adjudicaciones en arriendo, e incluso hasta hacer ventas viciadas.

Los arrendamientos clandestinos prosperaron durante los siglos XVII y XVIII a pesar de los controles de la administración colonial (González, 1970). Muchas veces, tales actos provocaron que la tierra quedara en poder del arrendatario y el indio la perdiera, así como la reducción del territorio del respectivo resguardo. Para tratar de contener los arrendamientos clandestinos y ventas forzosas, se llevaron a cabo juicios, muchos de los cuales, por dilatados y engorrosos, no respon-

dieron a las necesidades de la comunidad, y las tierras, de hecho, siguieron siendo explotadas por los blancos invasores.

Cuando el indio veía que no podía responder a una deuda contraída con un comerciante o no podía entregar el tributo al cual estaba obligado, recurría a dar la tierra en arriendo, y así se formó el peor cáncer que atacó la territorialidad e integridad de los resguardos.

El mestizaje fue muy popular en el Nuevo Reino de Granada, dado que fue política auspiciada por las autoridades coloniales. Este fenómeno biológico y social tuvo bastante que ver con la creciente crisis agraria de las parcialidades de indígenas, pues los mestizos muchas veces aprovecharon su herencia indígena para reclamar tierras dentro de los resguardos asignados a los naturales por la Real Corona (González, 1970). Asimismo, los mestizos también se convirtieron en arrendatarios y arrendadores de las tierras de las comunidades indígenas.

En la segunda mitad del siglo XVIII y como parte de las reformas borbónicas, en la Nueva Granada se pusieron en marcha una serie de medidas económicas tendentes a racionalizar la producción y acrecentar el tesoro real, el cual necesitaba grandes ingresos para afrontar la situación militar creada de enfrentamiento con Inglaterra.

La cabeza visible de tales reformas en el virreinato fue el criollo y fiscal de la Audiencia Francisco Antonio Moreno y Escandón. Entre tantas medidas encaminadas a reorganizar la hacienda colonial, Moreno tuvo a bien efectuar la reducción de resguardos indígenas. En virtud de dicha iniciativa, los habitantes de las parcialidades que tuvieran tierras que en el momento no se hallaran cultivadas, eran trasladados a otros resguardos y el territorio vacante quedaba sometido a remate para engrosar así las débiles arcas de la Corona. Esta medida ocurrió en 1778 y no fue hecha de forma aislada o al azar, sino que se acompañó por otras como las impositivas al tabaco y aguardiente, ordenadas por el visitador Gutiérrez de Piñeres, que motivaron la revuelta comunera del Socorro en 1781.

Los indios de resguardo fueron los grandes perjudicados con la mencionada reducción. Muchas de sus tierras pasaron a manos de «blancos» pudientes que resultaron favorecidos con las subastas; por otro lado, en los resguardos agregados como fruto de la reducción resultaron hacinamientos, crisis de tierra, epidemias y conflictos internos entre nativos y forasteros forzosos. Si bien es cierto que había resguardos muy pobres donde el tributo era escaso y las enfermedades habían

reducido la población dejando tierras sin cultivar, en muchos otros la situación fue diferente.

Muchos grupos étnicos de los que poblaban el territorio de la Nueva Granada practicaban la agricultura de tala y quema, dentro de la cual se daba la rotación de terrenos cuando el área era suficiente, con el fin de permitir la regeneración de la capa vegetal y conservar el medio apto para el cultivo. En virtud de este sistema agrícola, una parcela podía quedar en barbecho hasta diez años, pero de ninguna manera separada de la estructura productiva ni de la propiedad comunitaria o de las adjudicaciones familiares. Además, cuando se creaba un resguardo, éste debía tener, por disposición real, un área de reserva para los futuros adjudicatarios y para poder cumplir la rotación de las parcelas. Con las reducciones, esta práctica agrícola quedó trastornada, pues la densidad de población aumentó en las parcialidades agregadas y por tanto era difícil encontrar zonas en rastrojo disponibles para sembrar.

En el ocaso del período colonial, y a pesar de la política reduccionista, muchos resguardos permanecieron en jurisdicción de las provincias de Santafé, Tunja, Socorro, Neiva, Antioquía, etc. Los indígenas defendían por la vía legal la estabilidad de sus parcialidades, que les aseguraban un territorio propio. Durante la Independencia y el siglo XIX republicano los resguardos fueron una importante reserva de mano de obra barata para los terratenientes, especialmente en el Cauca.

Esta institución colonial ha tenido una enorme trascendencia en el sur andino no sólo como aprovisionamiento de trabajo asalariado, sino como elemento identificador del indígena: se es indio si se vive en resguardo y sujeto a un cabildo y a la propiedad colectiva de la tierra. Tal viene a ser el principio básico de diferenciación étnica entre nosotros y los otros, entre los indios y los blancos; o sea, el resguardo constituye una frontera étnica muy importante. Los grupos étnicos en los cuales la administración colonial instauró resguardos, y lograron sostenerlos hasta ahora, han sido los que, en términos generales, han logrado mayor capacidad de vinculación a una economía de mercado sin perder la tierra, y quienes hoy llevan la iniciativa en las luchas por la reivindicación de sus territorios y su cultura. En gran parte ha sido posible gracias al resguardo, en la medida que éste les ha permitido conservar sobre la tierra una propiedad aceptada por el estado y les ha

demorado la homogeneización desde el punto de vista de las relaciones de producción.

En contraste con las reservas, los indios de resguardo o parcialidad sí son dueños de la tierra o están, desde el punto de vista jurídico, sujetos al riesgo de que pueden ser desalojados de ella en el momento en que quieran los extraños a la comunidad. Lo anterior no significa que el resguardo sea refractario a la pérdida del territorio, sino que tiene más apoyos legales para evitar el despojamiento, que los que tiene la reserva indígena.

Grupos indígenas de la Nueva Granada y fuentes históricas

En la costa norte o atlántica de Colombia, de oriente a occidente vivían las etnias wayús, taironas y cunas. Los wayús habitaban las tierras de la península de la Guajira, donde practicaban fundamentalmente la pesca y la horticultura, así como la recolección de perlas. A partir de los contactos interétnicos propios de la Conquista, adquirieron el ganado como fuente de subsistencia y comercio. Este ganado se adaptó a un suelo que no era tan desértico como en el presente, y ha podido sobrevivir alimentándose de escasas gramíneas y de las hojas del arbusto trupillo. Para algunos autores, como J. Wilbert, la introducción del ganado se debió a negros cimarrones que no sólo lo llevaron, sino que además introdujeron el sistema de linajes matrilineales. Sin embargo, no se ha explicado cómo sería tal proceso. Hoy, los wayús habitan a ambos lados de la frontera entre Colombia y Venezuela.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, especialmente en las vertientes occidentales y nortes de dicho macizo, y en la franja costanera de la zona al norte de la ciudad de Santa Marta, estaban los asentamientos tairona. En las vertientes surorientales de la Sierra, las fuentes hablan de la provincia de los arhuacos. Los cunas poblaban en el siglo XVI, la zona del bajo Atrato hasta su desembocadura en el golfo de Urabá, y es muy posible que fueran los ocupantes indígenas del sitio donde se hizo la primera fundación en tierra firme: Santa María la Antigua del Darién.

Al sur de la Sierra Nevada, en el bajo Magdalena, poblaban los belicosos y rebeldes chimilas, junto con malibús y pemeos, que fueron prácticamente extinguidos. En la costa Pacífica, los noanamás ocupa-

ron la hoya del San Juan, y los emberaes, la del Atrato. Hay que observar que a pesar de los intentos coloniales para reducirlos a vivir en pueblos empezaron a colonizar otras tierras como el alto Sinú, la cordillera Central y la misma franja litoral, pero al sur de Buenaventura.

En la cuenca del Pacífico, entre la cordillera Occidental y el litoral, en donde está hoy el departamento de Nariño, al norte del límite con Ecuador, estaban las provincias indígenas de masteles y kuaikeres. En la actualidad sobreviven los segundos en condición de campesinos-indígenas, y ocupan el piedemonte de las vertientes occidentales de la cordillera.

Dentro de la jurisdicción de Popayán había muchos grupos, entre ellos los que acabamos de mencionar, pero más cerca de la ciudad homónima, al norte de ella, dentro del actual departamento del Cauca, estaba la confederación de los guambianos o moguex y la etnia de los paeces o nasas. Ambos grupos eran vecinos, igual que ahora. La región de Tierradentro era un centro muy importante para los segundos. El famoso y legendario cacique don Juan Tama era precisamente del pueblo indígena de Vitoncó, en el corazón de dicha región.

Panches y pijaos eran grupos muy belicosos que opusieron una seria resistencia a la conquista española. Ambas etnias nativas ocupaban la hoya del alto río Magdalena. Los panches llegaron a ascender los contrafuertes de la cordillera Oriental de los Andes hasta asentarse en los lindes de los muiscas, con quienes sostenían enfrentamientos fronterizos.

Por su parte, los pijaos dominaron lo que modernamente se ha llamado el Tolima grande, y eran vecinos meridionales de los panches; fueron el grupo que más encuentros armados opuso a los españoles, quienes no los pudieron someter hasta 1622, bajo la presidencia de don Juan de Borja.

Los muiscas –conocidos erróneamente como chibchas– fueron el grupo más elogiado por las crónicas españolas de la Colonia, en parte por su aceptación pacífica del dominio y porque mostraban elementos de alta organización. Este cacicazgo ocupó ante todo las vertientes de la cordillera Oriental en donde hoy están los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. Precisamente, las delimitaciones modernas entre ambas secciones políticas corresponden casi completamente a las que existían a la llegada de los españoles, entre la confederación del norte, o zacazgo y la del sur o zipazgo.

Al norte de los muiscas, en la hoya del río Saravita o Suárez, se localizaron los guanes, a quienes muchos cronistas consideraron como parte de los muiscas. Sin embargo, hoy sabemos que conformaban una etnia diferente que mantenía relaciones amistosas y comerciales con sus vecinos meridionales, mas tenían una lengua diferente y una organización política separada. Actualmente, el departamento de Santander, en su parte montañosa, corresponde en buena parte al territorio guane.

Al oriente de muiscas y guanes había varias etnias que, al igual que sus vecinas del oeste, conformaban cacicazgos. Se trataba de los tunebos y los laches. Hacia el norte se asentaban los chitareros. Lamentablemente, tenemos poca información etnográfica sobre la situación colonial de dichos grupos indígenas.

Al sur de los Andes, en la actual frontera de Colombia con el Ecuador estaban los pastos y quillacingas. Los primeros en la zona donde hoy se sitúan Pasto, Túquerres, Ipiales, Pupiales, etc., y los segundos al este de ellos (Cieza, 1972).

En la hoya del río Cauca hubo muchos grupos, pero los más conocidos fueron los quimbayas, pozos, ansermas, irras, carrapas, paucuras, armas, etc., en la zona media del curso de dicho río. Ocuparon la región que hoy viene a corresponder al Viejo Caldas. Constituían cacicazgos guerreros con una estructura social estratificada grandes excedentes de producción y admirables orfebrrería.

Al norte de los anteriores se hallaban los pantágoras, en la zona del actual departamento de Antioquía, pero siguiendo la cuenca caucana. De estos, lamentablemente, pocas noticias nos dejaron los españoles, sobre todo si las comparamos con el acervo depositado sobre los quimbayas y sus vecinos. Los peques, evéjicos e ituangos probablemente representaban subgrupos pantágoras.

Al este de los Andes, en los Llanos Orientales que forman parte de la hoya del Orinoco, se localizaban en el siglo XVI una serie de etnias, de las cuales muy poco sabemos sobre su vida en la época colonial anterior a la entrada de los misioneros jesuitas, que establecieron entre ellas las famosas reducciones, similares a las del Paraguay pero dedicadas a explotar la ganadería de una forma intensiva y con destino y mentalidad comerciales. Genéricamente se habla de guahibos, pero un análisis más detallado nos puede mostrar que hubo etnias diferentes, y también ilustrarnos sobre sus modos de subsistencia durante la colonia. Algo similar sucede con los grupos horticultores y cazadores

del noroeste amazónico. Sólo tenemos descripciones y viajes relativamente tardíos, como el del padre Carvajal S.J., y por eso las noticias del siglo XVI temprano son prácticamente nulas.

Las fuentes para estudiar la etnografía de los grupos aborígenes colombianos en la Colonia y sus relaciones interétnicas ocurridas a partir de la Conquista española son fundamentalmente las crónicas españolas y los documentos de archivo. Esos dos instrumentos han sido hasta ahora los más utilizados al respecto. Sin embargo, existen otros conductos y fuentes, como la arqueología y la historia oral, que conservada en mitos y otros discursos verbales por parte de los aborígenes actuales, puede ser de gran utilidad en el esclarecimiento de la vida colonial de sus antecesores.

Por su parte, la arqueología, recientemente, ha empezado a dedicarse a la época colonial, mas no tanto en lo que a los indígenas se refiere, sino a pueblos fundados por los españoles, naufragios de barcos en las costas del Caribe, etc., lo cual no significa que no pueda aportar información valiosa sobre pueblos de indios formados bajo la égida colonial o sobre entierros humanos efectuados por los aborígenes en el mismo período, o sobre entierros de tesoros para protegerlos de la mano española, etc.

Sin embargo, para el caso latinoamericano, no hay aún demasiados avances en el uso de las fuentes arqueológicas coloniales y de la historia oral, y por eso tenemos que basarnos ante todo en los registros hechos por los españoles, los cuales a la vez han servido para elaborar la gran mayoría de los libros y artículos al respecto.

Muchos cronistas escribieron sobre los indígenas de la Nueva Granada, tanto en el siglo XVI como en los dos siguientes. Algunos testimonios fueron de primera mano, como los de Cieza de León, Oviedo y Castellanos, o copistas como el obispo Fernández de Piedrahita o Pedro Simón, quienes por razones cronológicas no pudieron ser testigos de los primeros episodios de dominación. Pero Simón, por ejemplo, sí fue testigo de la guerra de conquista de los pijaos en el siglo XVII, y por tanto se constituye en fuente imprescindible para tal estudio.

Los clérigos sobresalieron como cronistas. Para ilustrar esta aseveración tenemos los casos de Aguado, Castellanos (siglo XVI), Simón (siglo XVII) o los jesuitas Rivero, Gumilla y Cassani, que dieron a conocer en el XVIII muchas costumbres de los grupos indígenas del Orinoco, así

como sus relaciones culturales con las misiones y los colonos llegados a los Llanos.

Hubo otros cronistas que escribieron sobre la Nueva Granada sin haberla visitado, pero habíéndose informado de viajeros que sí la habían visto. Tal es el caso de Pedro Mártir de Anghiera, cronista mayor de las Indias, u otros que incluyen las conquistas de lo que hoy es Colombia, en obras monumentales sobre toda América, como Herrera u Oviedo y Valdés, a mi juicio el más letrado y serio de todos los antiguos historiadores de Indias.

Respecto a los documentos de archivo, para el caso de la Nueva Granada se destacan las colecciones existentes en el General de Indias, de Sevilla, que es archivo mayor, en Simancas y en el Archivo Nacional de Bogotá. Éste está organizado por fondos tales como Caciques e Indios, Tierras, Visitas, Curas y Obispos, etc., y los documentos que integran dichos apartados o categorías difícilmente se remontan a antes de 1550. Para la segunda mitad del siglo XVI, y sobre todo para el XVII y el XVIII, es sumamente útil.

Una categoría o fondo muy interesante es el de Visitas, en el cual se consignan los informes de funcionarios de la Audiencia especialmente, quienes fijan las tasas y retasas tributarias y ofrecen descripciones de la tierra, los indios y el trato de los encomenderos, así como de las condiciones de sumisión o rebeldía de los naturales.

Finalmente, digamos que aunque la consulta directa de los archivos es imprescindible en estos menesteres de historia colonial, y por lo tanto el manejo de la paleografía es por demás valioso, siempre serán bienvenidas las colecciones de documentos inéditos debidamente transcritos, pues aceleran el mismo trabajo de consulta.

II

LOS TAIRONAS

Acciones de conquista

A comienzos del XVI, los taironas ocupaban las vertientes septentrionales de la Sierra Nevada de Santa Marta y su estrecho litoral. Otras etnias poblaban el resto del actual departamento del Magdalena y los de la Guajira y César (véase mapa n.° 1).

Para ejercer la administración colonial, los españoles crearon en un comienzo las provincias indígenas, que luego se integraron como parte de las gobernaciones. La de Santa Marta quedó dividida en las de Betoma, Tairona, Huanebucán, Seturma, Orinó, del Carbón, Taironaca, Del Valle de Upar, de los Caribes y Bocinegros, de los Orejones, de los Chimilas, de los Giriguanos, Sondaguas, Malibúes y de los Pacabuyes.

No necesariamente cada provincia correspondía a una etnia; por ejemplo, los taironas ocuparon, que se sepa, los territorios de la provincia homónima y los de Betoma; además, tales divisiones no estaban respaldadas por un sólido conocimiento de los grupos étnicos y sus fronteras; más bien se basaban en la observación de rasgos externos, como el tipo de adornos usados, o por oídas de personas que hablaban —a veces con derroche de fantasía— sobre grupos que habían visto sin mayor profundidad. Ni siquiera en el siglo XVI se llegaron a conocer las lenguas tribales con el detenimiento que se logró en otras regiones como el altiplano cundiboyacense, por ejemplo.

La gobernación de Santa Marta fue muy extensa en un principio. De oriente a occidente abarcaba las tierras comprendidas entre el cabo de la Vela y el río Magdalena; de norte a sur, desde la costa atlántica,

tierra adentro, hasta donde comienza el curso medio del río Magdalena. A partir de la expedición de Jiménez de Quesada, que dio como resultado la fundación de Bogotá, toda la tierra habida en medio quedó bajo su jurisdicción, hasta que los dominios del Nuevo Reino de Granada quedaron separados de ella a mediados del siglo XVI. Asimismo, limitó al este con la capitanía General de Venezuela, al oeste con la gobernación de Cartagena, al norte con el mar, y al sur, con la de Tunja a partir de 1539.

Las primeras relaciones interétnicas se dieron con las expediciones ya mencionadas de Ojeda y Bastidas. Ellas dieron ocasión a muchos rescates de oro. En 1514 arribó a la costa de Santa Marta Pedrarias Dávila como gobernador de Castilla del Oro, jurisdicción que ocupaba lo recorrido por Bastidas en 1501 más el litoral ístmico de Veraguas, al este del golfo de Urabá.

Pedrarias hizo leer a los indios el célebre *Requerimiento*, documento dado a cada conquistador, en el cual quedaban establecidos los favores reales para quienes acataran la autoridad del monarca español y de la iglesia cristiana de Roma, así como los castigos para los desobedientes y rebeldes. Tal documento requisitorio, para ser entendido, necesitó de intérpretes, los cuales en principio eran muy escasos y de poca capacidad. Para contrarrestar tales deficiencias se reclutaron algunos indios que pudieran aprender algo de castellano y hacer la traducción a sus coterráneos. Sin embargo, no fueron pocas las ocasiones en que los indios se quedaron sin entender absolutamente nada del *Requerimiento.*

La redacción de este manifiesto de conquista y dominio fue obra del doctor Palacios Rubio y su lectura en las costas de Santa Marta la hizo el cronista Oviedo y Valdés a la llegada de Pedrarias. Este mismo historiador dice al respecto:

> Quisiera yo que aquel requerimiento se les hiciera entender primero... yo pregunté después, el año de 1516, al doctor Palacios Rubio...si quedaba satisfecha la conciencia de los cristianos con aquel requerimiento; e díjome que sí, si se hiciese como el requerimiento lo dice. Mas paréceme que se reía muchas veces cuando yo le contaba lo desta jornada y otras que muchos capitanes después habían hecho...si pensaba que lo que dice aquel requerimiento lo habían de entender los indios, sin discurso de años e tiempo. (Oviedo, 1944:VII, 132).

La cita anterior da fe de las dificultades que tenía el mencionado manifiesto para ser comprendido por los nativos; para la mayoría de los de Santa Marta y sus alrededores pasó inadvertido; como veremos más adelante los motines y ataques a los que se dedicaron demuestran que hicieron caso omiso de las amenazas de semejante requisitoria.

En 1521 Bastidas logró reservar para sí, ante la Real Corona, las tierras habidas entre el cabo de la Vela y la boca del río Magdalena, las cuales vinieron a formar la gobernación de Santa Marta. Hasta ese momento, los contactos con los indios de la costa y la sierra habían consistido ante todo en rescates y algunas excursiones de rancheo que no reportaron mucho beneficio en oro ni dieron por resultado ninguna fundación estable.

En virtud de la capitulación hecha, Bastidas se convirtió en el primer gobernador de Santa Marta y fue quien inició las expediciones para tratar de subyugar a los indios del litoral y de las estribaciones de la Sierra Nevada. Su tarea estuvo dirigida por un sentido de respeto a los indios y de acatamiento a las provisiones reales que en ese sentido habían emanado de la metrópoli, lo cual, lamentablemente, no volvió a ocurrir durante las administraciones de muchos de los siguientes gobernadores.

Rodrigo de Bastidas fundó la ciudad de Santa Marta en 1526 y la naciente población vino a ser el centro de partida de muchas incursiones contra los taironas y sus vecinos. Las tropas españolas ascendieron las vertientes de la Sierra y saquearon e incendiaron poblados que los indígenas previamente habían abandonado, para refugiarse cada vez más arriba. En varias ocasiones estas expediciones de conquista llevaban perros de presa que se cebaban en la captura de indios (Oviedo, 1944:VII).

Parte de la campaña desplegada contra los indios de Santa Marta —costa y sierra— fue consecuencia del uso indiscriminado que se hizo del documento que sobre «los caribes» redactó fray Tomás Ortiz por encargo de García de Loaiza. Desde 1504 la Corona había dispuesto la esclavitud para tales habitantes nativos, a los cuales no se les identificaba con precisión, pero se vinculaban con todos los vicios y costumbres execrables a los ojos de los españoles de la época (Reichel Dolmatoff, 1951). Ortiz, que luego fue el primer obispo de Santa Marta, los definió confirmando las versiones peyorativas de soldados y navegantes en un cuadro descriptivo del siguiente tenor:

> ...que andaban desnudos, y no tenían vergüenza: eran como asnos abobados, y insensatos...que eran inconstantes: no sabían que cosa era consejo: ingratísimos i amigos de novedades; que se preciaban de borrachos...emborrachábanse con humos...eran bestiales...traidores, crueles y vengativos...araganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos ...hechiceros, agoreros y nigrománticos. Que eran cobardes como liebres, sucios como puercos, comían piojos, arañas y gusanos crudos...no tenían arte ni maña de hombres...no tenían barbas y si algunas les nacían, se las arrancaban. (Herrera s.f. Citado por Reichel Dolmatoff, 1951:4).

Tales concepciones, por extensión, se ampliaron a los taironas, pues aunque no eran antropófagos (Reichel Dolmatoff, 1951) sí presentaban aparentemente casos de homosexualismo ritual preparatorio para la guerra, selectivo y circunstancial; además atacaban en emboscadas, aprovechando los repliegues de la sierra, con flechas envenenadas con extracto de la corteza del manzanillo. Esas circunstancias culturales ayudaron notablemente a que se les incluyera entre los caribes, y fueran por tanto susceptibles de convertirse en objeto de guerra justa y esclavitud. Hasta donde sabemos, los taironas no pertenecían a la familia lingüística caribe, sino a la macro-chibcha.

Los gobernadores que prosiguieron la labor de pacificación durante el siglo XVI tuvieron que sufrir las consecuencias de los primeros ataques emprendidos contra los taironas, pues éstos se rebelaron en múltiples ocasiones y atacaron por sorpresa a los piquetes de soldados que iban en busca de oro o con la comisión de dominarlos para formar pueblos y organizar encomiendas, lo que no se pudo hacer hasta cerca de 1530, durante la gobernación de García de Lerma, cuando se asignaron las primeras.

Organización sociopolítica

Para lograr mayor claridad en el relato de las relaciones interétnicas de la conquista española y los grupos de la región tairona, vale la pena hacer cierta reflexión previa sobre la estructura sociopolítica de éstos. Si bien Reichel Dolmatoff estableció que los taironas conformaban confederaciones de aldeas bajo el mando de una o dos principales,

Bischoff (1982-1983) ha rebatido dicha tesis con base en fuentes documentales que dan evidencia del particularismo de las poblaciones taironas; eran una especie de «ciudades-estado» autónomas en sus decisiones que no mantenían alianzas duraderas unas con otras.

De esa manera enfrentaron a las tropas españolas, con ataques hechos por guerreros de una población. Solamente a fines del siglo XVI, hacia 1594, se unieron varios pueblos, alrededor de 30, y proyectaron una asonada contra Santa Marta, la cual fue debelada y derrotada (Bischoff, 1982-1983). Bonda y Pocigueica figuraron como las poblaciones más fuertes económica y militarmente, y ambas, en la gran mayoría de las ocasiones, combatieron separadamente contra los invasores europeos.

La resistencia indígena

El área de la cultura tairona que primero cedió a la fuerza de los conquistadores españoles fue la de la franja costera, y a ella estuvo circunscrita durante casi todo el siglo XVI la dominación peninsular. Las estribaciones serranas, por su parte, mostraron una férrea resistencia, la cual es en parte explicable por las condiciones topográficas, aunque además hay que tener en cuenta que dentro de las vertientes era donde estaban los asentamientos locales más poderosos.

En apoyo de la posición de Bischoff está el hecho de que nunca las poblaciones serranas vinieron en auxilio de las de la costa cuando fueron atacadas por los españoles.

Las rebeliones indígenas en la sierra fueron varias en el transcurso del siglo XVI. La mayoría de ellas correspondieron asimismo a la cultura tairona. Ocurrieron en 1528-1529, 1536, 1545, 1553, 1571, 1590 y 1592, y no siempre como respuesta a los vejámenes y ataques causados por los encomenderos y tropas españolas, sino también como iniciativa de los propios indios. Bonda ofreció una conducta ambivalente en este sentido, pues por un lado sostuvo movimientos de sublevación contra la autoridad de la gobernación y, por otro, se alió muchas veces con los españoles contra otras poblaciones taironas.

En la revuelta de 1571, los indios de Bonda aprovecharon que las huestes del rey de España habían concentrado su interés en una expedición contra Pocigueica y destruyeron el fuerte que los invasores habían construido frente a su población; además no sólo lo derrumba-

ron, sino que lograron bloquear económicamente a Santa Marta. Por otro lado, los indios de Bonda, bajo la conducción de los «caciques» Yebro y Coe demostraron ser conocedores de tácticas guerreras como el rearme, el entrenamiento militar y el manejo de armas de fuego, el cual se logró durante los períodos de alianza con los españoles.

Esta revuelta fue francamente favorable a los indios de Bonda. En el proceso de reconstrucción de la fortaleza, los españoles contaron con la ayuda de los indios del pueblo de Masinga, quienes también habían hecho gala de esas actitudes flexibles de alianza y enfrentamiento.

Este comportamiento de los pueblos taironas se debe a varios motivos. En primer lugar, ellos necesitaban materiales cuyos proveedores eran los españoles. En segundo lugar, la pobreza en la cual se mantuvo Santa Marta durante muchos años fomentaba las acciones guerreras contra ella y sus ocupantes. Los intentos por imponer encomiendas y otros tributos a los indios de la sierra no tuvieron mayor éxito. Como ya se anotó, el dominio fue más evidente y seguro en la franja del litoral, pero en las vertientes y vallecitos entre las mismas los encomenderos tuvieron que ser flexibles, y aún así, muchas veces, las encomiendas no reportaron beneficio a la acción levantisca de los aborígenes.

Precisamente, las sublevaciones de las poblaciones indígenas aislaron la ciudad de Santa Marta, la cual durante buena parte del siglo XVI se vio forzada a ampliar su zona de sostenimiento, porque los ataques de los indígenas y su resistencia a someterse al tributo, la tenían empobrecida. Por eso en la primera mitad de la citada centuria tuvieron lugar expediciones de reconocimiento hacia el este y oeste, hacia la provincia del Valle de Upar y el río Magdalena; esta última dio como resultado la apertura de la boca de dicho cauce para la navegación, obra del portugués Jerónimo de Melo.

Durante la gobernación de García de Lerma la posición de Santa Marta se hizo francamente crítica: su capacidad de sostenimiento era sumamente reducida y la resistencia de los grupos de la sierra era prácticamente incontenible. La ciudad necesitaba defenderse, pero al mismo tiempo requería recursos productivos para sostenerse. Si enviaba expediciones militares para reconocimiento de nuevas tierras disminuía su protección, pero García de Lerma corrió el riesgo y fue así como ordenó la partida de Jiménez de Quesada, aprovechando la apertura de Melo, con lo cual se inició la aventura que dio como resultado el descubrimiento del país de los muiscas o Nuevo Reino de Granada. La-

mentablemente, Lerma murió antes de haberse logrado el fin de la expedición de Jiménez y la fundación de Santafé de Bogotá. Con el desarrollo de la naciente Santafé, a centenares de millas de distancia de Santa Marta, muchos colonos emigraron hacia el interior y Santa Marta fue perdiendo potencial humano. La situación se hizo más aguda cuando los pescadores de perlas de Cubagua o Nueva Cádiz resolvieron fundar la población de Nuestra Señora de los Remedios sobre el río de la Hacha en 1539. Este nuevo asentamiento también reclamó tierra disponible para el sostenimiento de sus ocupantes, y así se redujo aún más la capacidad de subsistir de Santa Marta.

La hostilidad de los aborígenes daba tregua en la medida en que se apaciguaban las excursiones de pacificación y saqueo de los españoles. En ese sentido hubo algunos gobernadores que lucharon por imprimir mayor consideración y prudencia por parte de los conquistadores, pero en algunos casos tales medidas también fueron aprovechadas por los indios para desatar sus ataques contra los asentamientos de los europeos.

De las varias rebeliones, fue la citada de 1571-1572 emprendida por los de Bonda, la que quizá causó más destrozos y secuelas de aislamiento en Santa Marta. Las huestes de Yebro y Coendo fingieron ayudar en la terminación del fortín de Bonda y sorpresivamente lo atacaron, matando a muchos habitantes y robando cantidad de bienes, con los cuales huyeron hacia las estribaciones de la sierra. Los hispanos no tuvieron más capacidad de defensa ni reacción. Los indios, aparentemente, no aprovecharon ese debilitamiento y soledad de Santa Marta para dar un golpe definitivo sobre la colonia. Sin embargo, la misma Bonda se alió en repetidas ocasiones con los invasores para atacar otras poblaciones (1531), y es muy posible que no cayeran sobre Santa Marta en la oportunidad referida para no acabar del todo con un aliado temporal.

Los gobernadores que rigen Santa Marta en los últimos decenios del XVI optan por ser cautelosos y humanitarios con los taironas de la sierra, lo cual no descarta que se realizaran actos de pacificación. El último de los mandatarios de ese siglo, Juan Guiral Velón, siendo depositario de la relativa tranquilidad permitida por los mismos indios, logra reequipar la ciudad y emprende un ataque total y definitivo contra los taironas. Prácticamente entre 1599 y 1600 se termina con toda resistencia nativa a través de incendios, matanzas y persecuciones. Los

sobrevivientes se refugian cerca de los páramos, pero ya no hay lugar para el antiguo esplendor de la cultura tairona. No habrá más orfebres, canteros, grandes núcleos urbanos, caminos y escaleras en piedra ni excedentes de producción. Las áreas despobladas también son abandonadas en gran parte por los atacantes españoles, quienes se dedican a poblar y a explotar las tierras bajas de la gobernación. Durante el siglo XVIII se inicia un movimiento de renacimiento cultural a partir de los refugiados que regresan a las antiguas áreas, pero totalmente doblegados. Ese antiguo espacio tairona lo ocupan hoy, básicamente, las etnias kogui y arhuaco.

III

LOS CHIMILAS

Localización

A comienzos del siglo XVI, los chimilas formaban parte de la gobernación de Santa Marta; estaban localizados en el sur de la misma, en un gran triángulo formado entre los ríos Magdalena y César y cerrado al norte por las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Actualmente, el territorio chimila ocupa parte de los departamentos homónimos de los ríos citados.

Es muy poco lo que de este grupo étnico se conoce respecto a su situación durante los siglos XVI y XVII, pero durante el XVIII llega a ser muy conocido por los administradores armados en contra de encomenderos y autoridades españolas que se empeñan en dominarlo y ponerlo al servicio de los nuevos ocupantes de sus tierras.

Acciones de conquista

El gobernador de Santa Marta, García de Lerma, como ya sabemos, asignó las primeras encomiendas en su jurisdicción, pero ese acto administrativo y político estuvo circunscrito ante todo a los ámbitos de la Sierra Nevada y más adelante a las regiones orientales y surorientales del río Ranchería y la provincia del Valle de Upar. Debido a la intensa resistencia de los taironas y sus vecinos, las gentes españolas de Santa Marta durante el siglo XVI tuvieron que reducir su actividad pacificadora a la sierra y la franja costanera. El sector meridional de la gobernación quedó al margen de tales acciones y sólo después de la

dominación de los taironas y otros grupos serranos, los españoles empezaron a desarrollar una acción colonizadora estable en el territorio chimila.

En el siglo XVII su hábitat fue penetrado por partidas de negros enviados por sus amos desde Valledupar para saquear los dominios de los indios y lograr más bastimentos (Uribe, 1977). Estas incursiones son complementadas luego con la fijación de las primeras encomiendas, poco exitosas por las fugas de los chimilas, temerosos de las entradas y «rancheos» de los negros que inclusive llegaron a matarlos (Uribe, 1977). Al respecto, un regidor de indios de Valledupar, Francisco Ruiz Becerra, escribió:

> ...han venido tantas veces negros a la dicha ranchería y dicho valle del Cacuy y Cierra donde están poblados los yndios que sirven a esta ciudad, que de ello no tienen memoria, porque no hay mes ninguno que no estén en la tierra llevando yndios y unos van y otros vienen y es tanta la desolación que en todo el valle de Cacuy y Chirca y Tototy, Guany, Ranchería, no hay yndios ninguno, sino en la Ranchería, cual o cual y que a este testigo le han llevado solo la cantidad de más de quinientos antes más o menos en tanta manera que le han dejado sin sustento y con que poderse sustentar; y este testigo ha visto algunos muy heridos con siete y seis heridas y descalabros y quemados bohíos y ha oido decir que han muerto cuando se les quieren huir los dichos yndios, los negros los matan... (Archivo Nacional de Colombia. Fondo Caciques e Indios. Ms. 9: 939v. Citado por Uribe, 1977:119).

Los encomenderos tienen que frenar esos abusos de los negros y restablecer las encomiendas, lo que ocurre en el curso del siglo XVII. Ese restablecimiento impone movimientos migratorios masivos de chimilas, pues sus amos españoles los obligan a trasladarse a sitios de trabajo alejados y a agregarse en pueblos con indios de otros grupos étnicos, lo cual no sólo da como resultado el que las epidemias se propaguen velozmente, sino también que se produzcan muchos roces interculturales. Primero las acciones de los negros y luego las de los encomenderos y las epidemias van a causar un considerable descenso demográfico de los chimilas en el siglo XVII. Además, sus tierras son invadidas por migrantes provenientes especialmente de Valledupar, que es el centro administrativo que rige los destinos de la zona indígena.

A pesar de los datos precedentes, ratificamos que es muy poco lo que se sabe sobre las relaciones coloniales de los chimilas antes del siglo XVIII. Todavía no tenemos estudios detallados sobre el funcionamiento de las encomiendas o las mitas en su territorio, o sobre cómo eran las relaciones entre esta área y Valledupar.

La resistencia indígena

A partir de 1720 aparecen informes sobre las insurrecciones de los chimilas (Uribe, 1977), las cuales se prolongan hasta comienzos del siglo XIX y albores de la Independencia.

Este grupo étnico se dedicó a atacar hacendados y comerciantes de la región al sur de la Sierra Nevada de Santa Marta y del valle del Magdalena, con lo cual dificultaban no sólo el desarrollo de la actividad económica de los invasores de sus tierras, sino también la administración colonial que no podía recibir tributo de dichos aborígenes alzados. Tal situación se hizo aún más difícil a raíz de las incursiones de los piratas ingleses a Cartagena, la cual necesitaba los aprovisionamientos permanentes que le venían desde el interior por el río Magdalena. Los chimilas provenientes de Valledupar y Valencia de Jesús, dos emporios productivos importantes, atacaban para suplir las necesidades cartageneras (Uribe, 1977).

Para tratar de arreglar una situación tan perjudicial para la administración colonial, el gobernador de Santa Marta, Juan Vera, nombró en 1740 como pacificador de la región al maestre de campo José Francisco de Mier y Guerra, quien primero trató de abrir una nueva ruta terrestre, fuertemente vigilada, que pasara desde Valledupar por todo el centro del territorio indígena (Uribe, 1977). Sin embargo, la mayor estrategia de Mier y Guerra fue la de hacer fundaciones de pueblos de españoles a través de toda la región: en las riberas del Magdalena, en las vertientes suroestes de la Sierra Nevada, en la hoya del río Ariguaní, en el centro de las tierras chimilas, etc., con el doble objetivo de ir arrinconando a los chimilas y de bloquear los contactos y alianzas guerreras que éstos tenían con arhuacos de la Sierra, y wayús de la Guajira (Uribe, 1977).

En efecto, esos contactos y alianzas quedan evidenciados por muchos documentos de origen español, que además muestran que los chi-

milas habían hecho desplazamientos hacia tales zonas para unirse con esos grupos en su empresa subversiva. El antropólogo Carlos Uribe ha rescatado parte de ese acervo informativo, y entre varios datos documentales aportados por él, transcribimos, al respecto, sólo un ejemplo:

> ...Conque en tales circunstancias, siendo clara la inferencia de su ninguna contención, fácilmente se confederaban con los de nación Chimila, a quienes guiaban e introducían como prácticos y experimentados, por los caminos y sendas del monte de Garupar, orillas de este río grande, y demás partes inmediatas a dichas Ciudades, executaban junto con ellos sus asesinas crueldades, y luego se retiraban a sus Pueblos unos y otros, sin haber quienes a aquellos les corriguiesen sus excesos, aún haviendo ciertos indicios que aseguraban dicha confederación. (Archivo Nacional de Colombia. Fondo Poblaciones varias. Ms. 1: 2r. Citado por Uribe, 1977:124).

Aunque este testimonio data de 1805, la situación referida se mantuvo durante todo el siglo XVIII. Muchos pueblos arhuacos y rancherías wayús o guajiras recibieron a grupos de chimilas y en unión étnica acosaron y hostilizaron a los diversos estamentos no indígenas de la región, especialmente en las jurisdicciones de los centros económicos como Valencia de Jesús, Valledupar y Santa Marta.

San Sebastián de Rábago en las estribaciones surorientales de la Sierra, zona de influencia de Valledupar y Nuestra Señora de la Concepción de Plato en la ribera derecha del río Magdalena, fueron dos establecimientos muy importantes creados por Mier y Guerra para jalonar la dominación mediante el acorralamiento de los rebeldes y el bloqueo de sus alianzas.

Los desplazamientos de los chimilas no sólo los llevaron a vivir con otras etnias, sino que también migraron para establecer asentamientos dispersos que les permitieran protegerse mejor de los ataques españoles y practicar la agricultura de tala y quema que supone movilidad y cambio de parcelas para evitar el rápido agotamiento del suelo.

Tal patrón de poblamiento estaba reñido con los intereses de la administración colonial de concentrar a la población indígena en pueblos, con lo cual se aseguraría su obediencia. Los indios seguían dispersos por montes y sabanas. De estas últimas, las que estaban en la zona de San Ángel fueron foco de colonización intensa a mediados

del siglo XVIII por parte del marqués de Santa Coa, quien necesitaba aumentar los dominios territoriales y optó emprender por su cuenta acciones de pacificación, las cuales vendrían a rivalizar con las de Mier y Guerra (Uribe, 1977). Esto significó volver a fundar la abandonada San Angel, pero los indios la atacaron nuevamente en julio de 1754, causando algunas muertes y robando provisiones y armas.

Las acciones de los españoles tuvieron serias dificultades por factores ya anotados como la dispersión del poblamiento Chimila, sus migraciones a otros territorios y sus alianzas con diversos grupos. Sin embargo, lograron ir diezmando la fuerza de la resistencia al atacar partidas de indios y asolar viviendas. También pudieron en algunos casos captar para sí mismos algunos pueblos nativos y evitar así que se aliaran con los rebeldes. Eso ocurrió, por ejemplo, con los indios de Ciénaga (Uribe, 1977), quienes llegaron incluso a enfrentarse a partidas de rebeldes chimilas.

Mier y Guerra, en la segunda mitad del siglo XVIII, intensificó las entradas violentas al territorio chimila original desde su periferia, causando gran daño a la población invadida, y lo hizo con contingentes que provenían de colonias como Santa Marta, Valledupar, Valencia de Jesús, Plato, etc. Se arrasaron rancheríos y sementeras en proporción bastante favorable para los españoles, los cuales podían paulatinamente ir ocupando los territorios conquistados. Para esta labor se contó con la ayuda de dos grupos aliados a los militares, los misioneros capuchinos y los indios tocaymos, que servían de guías a las expediciones pacificadoras. Los tocaymos eran recogidos de sitios como Ciénaga y algunos pueblos de la Sierra Nevada, y llegaron a ser bastante importantes como punto de apoyo de los españoles. A los indios de Ciénaga incluso se les repartieron chimilas capturados para que trabajaran a su servicio (Uribe, 1977). Por su parte, los misioneros de la orden capuchina no sólo colaboraban para granjearse a los chimilas y tratar de evangelizarlos, sino que además, algunos de ellos, como Silvestre de Alcira, manejaban a los indios a su antojo, haciéndolos mudarse de un pueblo a otro sin su consentimiento.

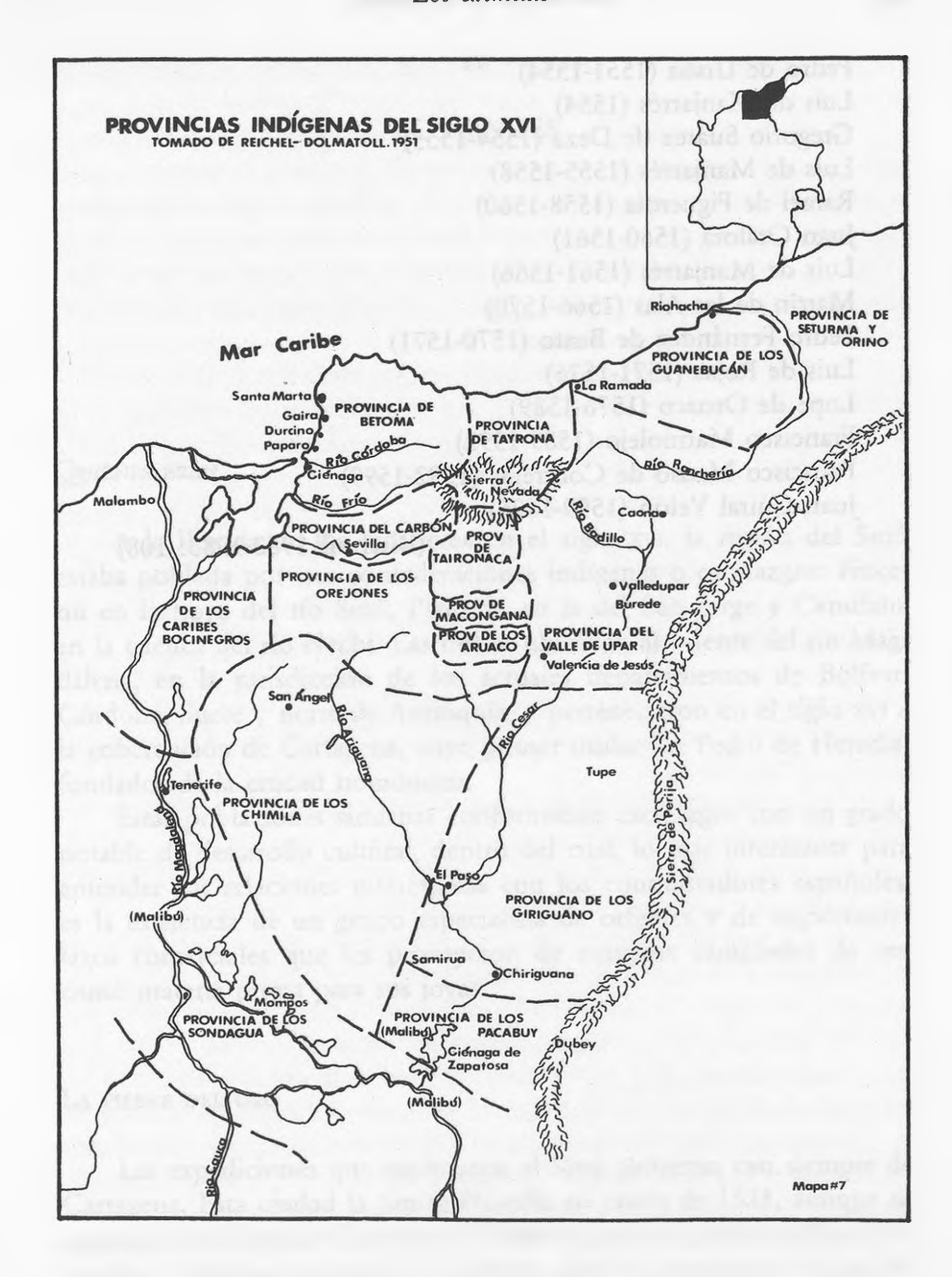
A Agustín de la Sierra, nuevo pacificador nombrado en 1776, le tocó continuar la labor de conquista de los chimilas para lo que optó por la fuerza física y la política de reducirlos a pueblos. Para sostener dichos pueblos, de la Sierra tuvo que repartir muchos instrumentos de trabajo, como por ejemplo azadas, palas, cuchillos etc., los cuales se

compraban con dineros del virreinato y aportes propios que luego cobraba al erario.

Se pensaba que proporcionándoles herramientas de trabajo, los indios chimilas permanecerían en los pueblos y así se aseguraría el éxito de las reducciones; pero con el tiempo, de la Sierra se dedicó más a empresas comerciales y a acumular tierras y fue descuidando los pueblos fundados, entre ellos Venero y San Martín de Punta Gorda. Las reducciones de indios fueron decayendo, entre otras cosas por la disminución de gente provocada por las epidemias. Los indios, asustados por las muertes masivas, huían hacia los montes. Los pocos que quedaban en los pueblos ya habían perdido sus tierras y mostraban un alto grado de descomposición sociocultural, pues la base productiva se había trastocado y las relaciones sociales eran muy dispersas. Aunque a comienzos del siglo XIX todavía se temía a los chimilas, el proceso de disgregación social era avanzado y sus tierras ya no les pertenecían. Tuvieron que vincularse a las haciendas como asalariados o como pequeños arrendatarios, situación que, unida a toda la historia reseñada, contribuyó a la práctica extinción de ellos como grupo étnico.

Gobernadores de Santa Marta en el siglo XVI encargados de la conquista de los grupos indígenas

Rodrigo de Bastidas (1526-1527)
Rodrigo Álvarez Palomino (1527-1528)
Palomino y Pedro de Vadillo (1528)
Pedro de Vadillo (1528-1529)
García de Lerma (1529-1535)
Rodrigo Infante (1535)
Antón Bezos (1536-1536)
Pedro Fernández de Lugo (1536)
Antón Bezos (1536-1537)
Jerónimo Lebrón (1537-1541)
Juan Benítez de Pereira (1541-1542)
Alonso Luis de Lugo (1542-1544)
Luis de Manjarrés (1544-1546)
Miguel Díez de Armendáriz (1546-1550)
Alonso de Zorita (1550-1551)
Juan López (?) (1551)


PROVINCIAS INDÍGENAS DEL SIGLO XVI
TOMADO DE REICHEL- DOLMATOLL. 1951
Mar Caribe
Riohacha
PROVINCIA DE SETURMA Y ORINO
PROVINCIA DE LOS GUANEBUCÁN
La Ramada
Santa Marta
Gaira
Durcino
Paparo
PROVINCIA DE BETOMA
PROVINCIA DE TAYRONA
Río Córdoba
Ciénaga
Río Ranchería
Sierra Nevada
Malambo
Río Frío
Caona
Río Badillo
PROVINCIA DEL CARBÓN
Sevilla
PROV DE TAIRONACA
PROVINCIA DE LOS OREJONES
Valledupar
Burede
PROVINCIA DE LOS CARIBES BOCINEGROS
PROV DE MACONGANA
PROV DE LOS ARUACO
PROVINCIA DEL VALLE DE UPAR
Valencia de Jesús
San Ángel
Río Ariguaní
Río Cesar
Tupe
Tenerife
PROVINCIA DE LOS CHIMILA
Río Magdalena
Sierra de Perijá
El Paso
PROVINCIA DE LOS GIRIGUANO
(Malibú)
Samirua
Chiriguana
Mompos
PROVINCIA DE LOS SONDAGUA
PROVINCIA DE LOS PACABUY
(Malibú)
Dubey
Ciénaga de Zapatosa
(Malibú)
Río Cauca
Mapa #7

Mapa n.º 7

Pedro de Ursúa (1551-1554)
Luis de Manjarrés (1554)
Gregorio Suárez de Deza (1554-1555)
Luis de Manjarrés (1555-1558)
Rafael de Figuerola (1558-1560)
Juan Otálora (1560-1561)
Luis de Manjarrés (1561-1566)
Martín de las Alas (1566-1570)
Pedro Fernández de Busto (1570-1571)
Luis de Rojas (1571-1576)
Lope de Orozco (1576-1589)
Francisco Marmolejo (1589-1592)
Francisco Manso de Contreras (1592-1599)
Juan Guiral Velón (1599-1606)

(Bischoff 1982-1983: 108)

IV

LOS SINÚES

Quiénes eran

A la llegada de los españoles en el siglo xvi, la región del Sinú estaba poblada por tres confederaciones indígenas o cacicazgos: Fincenú en la hoya del río Sinú, Pancenú en la del San Jorge y Cenúfana en la cuenca del río Nechí. Las tres se ubicaban al oriente del río Magdalena, en la jurisdicción de los actuales departamentos de Bolívar, Córdoba, Sucre y norte de Antioquía, y pertenecieron en el siglo xvi a la gobernación de Cartagena, cuyo primer titular fue Pedro de Heredia, fundador de la ciudad homónima.

Estas poblaciones sinuanas conformaban cacicazgos con un grado notable de desarrollo cultural, dentro del cual, lo más interesante para entender sus relaciones interétnicas con los conquistadores españoles, es la existencia de un grupo especialista de orfebres y de importantes lazos comerciales que les proveyeron de enormes cantidades de oro como materia prima para sus joyas.

La fiebre del oro

Las expediciones que exploraron el Sinú partieron casi siempre de Cartagena. Esta ciudad la fundó Heredia en enero de 1533, aunque su ensenada era llamada Calamar o Calamarí por las gentes nativas. Antes, los españoles tuvieron que sostener diversos combates con los indios de Cartagena y sus alrededores. Los de Turbaco, Carex (Bocachi-

ca) y Mahates atacaron a los peninsulares con flechas envenenadas y se cobraron bastantes muertos entre las huestes invasoras.

Algunos historiógrafos coloniales y posteriores han dicho que el guía Corinche traicionó a Heredia al llevarlo por terreno enemigo, pero si así hubiese sido, el capitán español no lo habría dejado libre y vivo, como de hecho ocurrió. Además, Corinche siempre alegó que él hizo lo que le ordenaban los invasores: llevarlos por los pueblos que almacenaban objetos de oro en las casas de sus caciques y demás principales (Acosta, *s.f.*)

Esos combates dieron ocasión a que los soldados hispánicos diezmaran y quemaran las poblaciones que les resistían. Las crónicas de la Conquista, escritas por quienes presenciaron los combates o por quienes supieron de ellos por fuentes fidedignas, narran verdaderas carnicerías de indios, sin respetar sexo ni edad. En este caso no se trata de exageraciones de los cronistas para alabar el valor español o para justificar sanciones contra los conquistadores. La resistencia aborigen fue sofocada cruelmente, debido en parte a lo intensa que se manifestó y a la codicia de los españoles por el oro (Castellanos, 1955:III).

Cipaguá les ofreció la paz después de que los conquistadores le convencieron de que la población de Coa, dependiente de Cipaguá, no había sido destruida por ellos, sino por los indios de Mahates (Castellanos, 1955:III; Acosta, *s.f*).

Otras poblaciones visitadas por los soldados de Heredia y de las cuales obtuvieron bastantes tesoros de oro en forma de joyas, fueron Bahaire, cuyo cacique local era Dulió (Castellanos, 1955:III), Mahates, señoreado por Cambayo, Cornapacua, Canapote, Cospique, Cocón y Tubará. En varias de ellas hubo intercambios de regalos, pero en otras como Tubará los encuentros fueron cruentos combates, que originaron una gran matanza de indios (Castellanos, 1955:III).

En Cipagua, los europeos obtuvieron un puerco espín de oro que pesó cinco arrobas y media y «fue la pieza más considerable que los españoles hallaron en Nueva Granada en todo el tiempo de la conquista» (Acosta, *s.f.*:146). Además, el rancheo por estos pueblos comarcanos a Calamar o Calamarí (luego Cartagena) produjo una inmensa fortuna, superior a la lograda en México, Perú o Bogotá (Acosta, *s.f.*:147).

Las tropas de Heredia contaron para su exitosa operación de saqueo por las costas de Cartagena, con la alianza de la famosa india Catalina, oriunda de Zamba que había sido llevada a Santo Domingo,

donde permaneció largo tiempo y aprendió el castellano. Heredia la trajo consigo y ella fue guía e informante muy útil.

Las mujeres también participaron en otros episodios de la conquista ocurridos en las costas de Cartagena. En primer lugar, las crónicas refieren que varios caciques locales enviaron a los españoles un grupo femenino con presentes para que los ofrecieran a los capitanes forasteros. Por otro lado, en los combates de Canapote y Tubará, hubo mujeres que participaron en las acciones contra los españoles (Castellanos, 1955:III).

La prosperidad de Cartagena durante la Colonia no sólo se debió a su posición estratégica de puerto caribeño que servía de entrada a la tierra firme con todas las consecuencias comerciales que de ello se derivan, sino que en principio, su riqueza y crecimiento fueron producto de las ingentes sumas de dinero logradas con el oro obtenido de los indígenas tanto de la costa como del Sinú. Apartando el quinto real, los soldados y capitanes de la Conquista tuvieron magníficas reparticiones que fueron la base para iniciar muchas actividades comerciales en la futura ciudad.

Desde que se establecieron las primeras fundaciones españolas en el Darién, los conquistadores tuvieron noticias de muy pródigas minas de oro en «unas sierras donde viene el río del Cenú» (Enciso, 1974). Esta referencia del prestigioso geógrafo aludía sin duda a los yacimiento del norte del actual departamento de Antioquía, que servían para proveer de materia prima no sólo a los orfebres del Sinú, sino también a los del medio río Cauca, quienes lo obtenían mediante intercambio comercial (Trimborn, 1949). El citado autor de la *Summa Geographica* agrega que cuando llovía, los ríos del Sinú arrastraban granos de oro tan grandes como huevos (Enciso, 1974).

Todas estas informaciones hicieron posibles, junto con las noticias de los mismos indígenas, varias incursiones españolas al territorio del Sinú antes de 1534, en las cuales se capturaban indios que luego se vendían como esclavos en Santo Domingo, o se hacían rescates de oro (Pineda, 1985).

A partir de 1534, cuando Pedro de Heredia organiza una expedición en busca de los tesoros del Sinú, el proceso de sometimiento de sus indios y de saqueo de sus sepulturas va a ser creciente, asegurando la enorme merma de la población nativa en el área.

Pero antes de reseñar las operaciones de saqueo y ataques armados a las poblaciones indígenas, es necesario hacer una aclaración respecto a la jurisdicción en la cual quedaron esos tesoros. En principio, el área del Sinú formó parte de la gobernación de Cartagena, asunto ante el que Heredia se mostraba muy celoso. Esa situación a la postre fue la legalizada, pero Jorge Robledo, quien en un comienzo venía a estos territorios como lugarteniente de Belalcázar, gobernador de Popayán, quiso tomar posesión de parte de ellos, lo que originó que Heredia, primer gobernador de Cartagena, le encarcelara.

Pero los conflictos por las jurisdicciones afectaron a Cartagena en muchas más ocasiones. Veamos una referencia sobre la definición de su dominio y la competencia por éste:

> En 1540, Heredia obtuvo de la Corona el título de gobernador de Cartagena, jurisdicción que se extendía desde el golfo de Urabá hasta el río Grande. Las rivalidades con las vecinas Santa Marta y Castilla del Oro no tardaron en aparecer... (Morales, 1985. 9:370).

Los motivos de discusión no eran solamente la jurisdicción de San Sebastián de Urabá y el dominio del río Magdalena, sino también la inmensa riqueza de los cacicazgos del Sinú.

> La gobernación lindaba, al oeste, con la de San Juan, asignada en principio a Pascual de Andagoya. Comprendía minas de oro muy pródigas, sobre todo en el distrito de Antioquia, al norte del territorio, y teóricamente se extendía al este hasta el Magdalena. Sin embargo, cuando se presentaron los pleitos por la pertenencia del Nuevo Reino, Heredia acudió a reclamar su posesión a pesar de que las tierras en disputa se hallaban al otro lado del río... el único argumento para esta acción fue que él presentó y envió de Cartagena al Consejo de Indias los informes donde se daba razón del Nuevo Reino y sus gentes (Morales, 1985. 9:370).

Además de evidenciar que los indígenas no tenían ninguna posibilidad de decidir, ni siquiera de opinar, sobre su jurisdicción, esta cita nos permite pensar que fuera de quien fuese el área del Sinú, el oro de los naturales y sus sepulturas, ricas en él, habrían sido objeto de saqueo, pues los gobernadores vecinos no se distinguieron, en general, por su respeto hacia las riquezas de los aborígenes.

Desarrollo cultural

Los cacicazgos del Sinú, —Fincenú, Pancenú y Cenúfana— abarcaban, como ya se dijo, una extensión enorme, pues comprendían las hoyas del Sinú, San Jorge y los bajos Cauca y Nechi, respectivamente. Es muy probable que las actividades productivas fueran especializadas regionalmente según información de las arqueólogas colombianas Falchetti y Plazas (Pineda, 1985). Mientras Fincenú se distinguía por la orfebrería y los textiles, especialmente hamacas y mantas, Pancenú producía pescado y fibras para elaborar artículos de cestería, y Cenúfana era el gran proveedor de oro (Pineda, 1985).

Posiblemente, la gran cantidad de recursos piscícolas que tenía Pancenú se lograba en parte en los canales que excavaron los indios en miles de hectáreas de la hoya del San Jorge, y que representan una obra cumbre de la ingeniería precolombina de América, aunque no podemos negar que cumplían otras funciones como agentes de drenaje y de riego para los extensos campos de cultivo.

El pueblo de Ayapel en Pancenú asombró a los extranjeros no sólo por las plazas y calles bien trazadas, sino por la cantidad de huertos con diversos productos como caimons, mangos, maíz, yucas, etc., todos muy organizados. Asimismo, el pueblo principal de Ayapel mostró a los visitantes, al igual que muchos otros, casas ceremoniales dedicadas al culto. En el Fincenú, los españoles se sorprendieron al ver templos con estatuas de madera revestidas de oro y dispuestas en hileras paralelas. Cada estatua se unía con la frontera por medio de una hamaca donde se depositaban las ofrendas de oro (Pineda, 1985). Estos indios del Sinú localizaron pueblos en zonas de acceso a los cultivos y a las fuentes piscícolas. Algunos llegaron a tener más de 600 personas (Pineda, 1985).

Los entierros los efectuaban en túmulos funerarios en los que depositaban ofrendas de oro en cantidad variable según el rango del muerto. Estos túmulos o montículos artificiales muchas veces eran compartidos como sitio de reposo final por mujeres y servidores del principal. Tales obras de ingeniería fueron saqueadas por los conquistadores españoles, lo mismo que los templos ya mencionados. El cronista Castellanos (1955:III) describe así uno de los entierros de personas de alta jerarquía en Fincenú:

En un duho lo ponen asentado,
que muchos dellos suelen ser de oro;
asimismo pendiente del lado
la mochila del hayo y del poporo;
de todos sus sirvientes rodeado,
acompañados ya de mortal lloro;
mas hace que este llanto se reprima
la mucha tierra que echan por encima.
Y sepulturas hay piramidales
hechas a la manera de montones
que no tienen tan prósperos caudales
por ser no de tan altas condiciones
estas son las que veis por señales
de mogotillos o de farallones
las cuales no tendrán tanta vala
pero ninguna dellas hay vacías.

El cronista tenía interés, por un lado, en presentar la descripción de los entierros de los principales, y a fe que lo logra esmeradamente, pues así sabemos que estos personajes quedaban sentados en bancos de oro (duhos), algunos con espaldar, y que se les enterraba con provisiones de coca (hayo) y el recipiente de la cal necesaria para obtener la liberación de pequeñas cantidades de cocaína, capaces de producir efectos estimulantes en el organismo, relacionados seguramente con rituales efectuados durante la vida. Por otra parte, la crónica enfatiza la enorme riqueza de sepulturas y templos, evidenciada por la afirmación de que todas las tumbas tenían oro.

Todo ese acervo de orfebrería logrado por los cacicazgos del Sinú a partir de una eficaz tecnología productiva que les permitió acumular grandes excedentes y generar especialistas, fue el que provocó la avalancha destructiva de los españoles. Quedaron obnubilados al ver que hasta de los árboles pendían campanitas de oro. Seguramente se sentían en una de esas ciudades legendarias que corrían de boca en boca en tiempos de la Conquista y que formaron parte de la mítica de tal epopeya.

Por otro lado, tales saqueos fueron los precursores de la «guaquería» actual. En Colombia, al igual que en otras naciones, hay gran afición e interés pecuniario por destruir los entierros prehispánicos, creyendo que todos tienen ofrendas en oro. Las crónicas de la Conquista

divulgaron en buena parte que los españoles ya sabían que los montículos artificiales generalmente contenían tesoros, y así contribuyeron a perpetuar tal práctica.

Hubo varias expediciones al Sinú. La primera la organizó Heredia en 1534, y en ella utilizó perros carniceros para someter a los indios que resistían el intento de saqueo y de esclavitud. Los capturados, hombres y mujeres, eran vendidos en Santo Domingo. El fundador de Cartagena tenía un vivo interés por despoblar la extensa región del Sinú, para evitar así que sus habitantes autóctonos tuvieran oportunidad de interponerse en su empeño atesorador.

Heredia también trató de aplicar esa estrategia a sus paisanos. Muchas veces alegó que no era propicio emprender expediciones al Sinú, para desviar así el interés colonizador e impedir que otros tuvieran acceso a tan ingentes riquezas. Por eso, las encomiendas no duraron mucho tiempo en la zona, pues la colonización se dilató demasiado, y cuando se trató de consolidarla, había ya pocos indígenas. Las epidemias también tuvieron parte en ese resultado, junto con los malos tratos dados por los saqueadores de pueblos y sepulturas.

El oidor Vadillo, que fue nombrado juez de residencia de Heredia, también cayó en las redes de la codicia y organizó incursiones a las minas de Buriticá, quizá las más ricas del occidente del país en el siglo XVI. Este Juan de Vadillo asoló los pueblos de Cenúfana en contra de su misión de vigilante.

También el capitán Francisco César, que había sido subalterno de Pedro de Heredia, emprendió incursiones en el territorio aurífero de la provincia de Antioquia y la hoya del Nechí, donde tuvo que luchar tenazmente contra la resistencia del famoso cacique Nutibara, matando en dichas lides al hermano de éste, Quinunchú (Acosta, *s.f.*). Los combates de César contra Nutibara formaron parte de las acciones comprendidas en busca del Dadaibe, tierra de tesoros, a causa de la cual sufrieron los hispanos muchas penalidades en la serranía de Abibe, aunque al final consiguieron alcanzar las minas de Guaca, ya en la provincia de Antioquia (Gutiérrez de Piñeres, 1924).

Después de mediado el siglo XVII, muy pocos nombramientos de encomiendas se hacen en la provincia de Cartagena en lo que respecta a las zonas de mayor concentración de población colonizadora y más activo tráfico, como las áreas del Sinú o la jurisdicción de Mompós, ribereña del Magdalena (Gutiérrez de Piñeres, 1924). La escasez de na-

turales, provocada desde el siglo XVI por la esclavitud y los ataques de los primeros expedicionarios, hace insostenible la encomienda y las fértiles sabanas de los actuales departamentos de Sucre y Bolívar van integrándose en una ganadería comercial que se alimenta de mano de obra negra y mulata. Sólo queda hoy el resguardo indígena de San Andrés de Sotavento como refugio de los descendientes de los antiguos habitantes del Sinú.

V

LOS INDIOS DEL CHOCÓ

Grupos étnicos

La región chocoana viene a corresponder a los territorios de la llanura y costa pacíficas localizados al norte del cabo Corrientes hasta el sector occidental del golfo de Urabá y la zona del Darién. También incluye la vertiente panameña del Pacífico en buena parte.

Dicho territorio, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, estaba ocupado por diversos grupos étnicos, cuya ubicación concreta aún hoy no la conocemos con exactitud, así como tampoco la extensión de su dominio étnico. Las fuentes antiguas, por una parte, utilizan diversos nombres para referirse a una misma etnia, y por otra, durante el período de Conquista y Colonia, se produjeron múltiples desplazamientos de población tendentes a colonizar distintas zonas organizando asentamientos nucleados.

Sin embargo, podemos hacer una configuración aproximada, sin entrar en detalles, sobre la ubicación de tales grupos durante el siglo XVI en el alto Chocó, que viene a ser:

> ...unos 18.000 kilómetros cuadrados, ya que incluye los valles del Calima y el Garrapatas superior, hoy agregados al Departamento del Valle del Cauca, y el triángulo de tierra en que nacen los brazos cabeceras del San Juan, actualmente del departamento del Risaralda. La mayor parte de esta extensión está cubierta de selva alta y tupida, que prospera en un clima tropical que es uno de los más húmedos del mundo, pues hay años en que la precipitación pluvial, normalmente de 6.000 a 8.000 milímetros, alcanza a 12.000 milímetros. (Romoli, 1975:10).

Para dicha área tan extensa, las fuentes mencionan a los chancos, noanamás, orocubirás, ingarás, tatamás, etc. De acuerdo con el listado aportado por Romoli *(op. cit.)* hay 23 denominaciones. Sin embargo, no podemos estar seguros de si cada una corresponde a un grupo étnico con conciencia propia de diferenciación, o si más bien se trata de grupos regionales o locales miembros de una misma etnia. En el sector de las vertientes de la cordillera Occidental parece que se asentaban los chancos, quienes hicieron varias incursiones sobre las fundaciones hispanas de Toro, Buga e incluso llegaron a ir contra Cartago.

También aparecen los ingarás o ingaraes, quienes fueron esclavizados para ser llevados a los territorios del bajo Chocó. En las cuencas de los ríos San Juan (no San Juan de Micay en el Cauca) y Atrato, llamado Darién en el siglo XVI, se encontraban, *grosso modo,* los noanamás (o waunanas) y los emberaes, respectivamente. Estos últimos, a partir de la Conquista, parece ser que han hecho grandes desplazamientos en busca de nuevas tierras hacia el oriente y hacia los sectores montañosos del Sinú (catíos), y al sur, en el actual departamento de Risaralda (chamíes).

En el bajo Atrato, como vecinos septentrionales de los emberaes-catíos, estaban los cunas, llamados a sí mismos tules, quienes en el siglo XVII emigraron hacia el norte y se localizaron en el Darién (actual frontera de Colombia y Panamá) y en el golfo de Urabá. Este desplazamiento se debió a que fueron expulsados por los catíos, a quienes constantemente hostigaban e invadían sus tierras. Sólo hasta mediados del siglo XIX se producen las oleadas migratorias de cunas a las islas del archipiélago de San Blas en Panamá (Romoli, 1987).

Hoy parece que se ha esclarecido la identidad del grupo étnico correspondiente a los famosos entierros de Coclé en Panamá. Antes se afirmaba indiscriminadamente que quienes los habían construido eran los cunas o tules prehispánicos, pero Kathleen Romoli (1987) ha probado documentalmente y con apoyo lingüístico, que sólo hasta el siglo XVII se dieron las entradas de los cunas a la región pacífica de Panamá, en la cuenca del golfo de San Miguel. Los pobladores que dejaron evidencias de cacicazgos en tal área, fueron los cuevas, quienes tuvieron que librar cruentos combates con las tropas de Pedrarias y otros conquistadores en los primeros 25 años del siglo XVI, y a finales del mismo ya estaban prácticamente extinguidos (Romoli, 1987).

El contacto interétnico

Este acápite cubre las relaciones ente los grupos nativos y los españoles durante el período de la Conquista y la Colonia. No nos referiremos a los concernientes a cada etnia amerindia en particular, pues la información aún es bastante dispersa, pero sí señalaremos las directrices de dicho contacto.

Los cunas, de indiscutible origen chocoano (Romoli, 1987), no sólo se vieron impactados por los conquistadores españoles, sino que además tuvieron que enfrentarse a colonos escoceses y franceses, así como a piratas ingleses.

Precisamente, las incursiones que hicieron a los territorios de los emberaes-catíos, eran para proveerse de materias primas que los comerciantes de los diversos países mencionados les compraban. Ellos daban cacao, quina, bálsamo, raicilla, etc., y obtenían a cambio moneda o directamente productos de origen europeo, como armas de fuego, pólvora y herramientas de hierro. Los catíos consideraron entonces que los cunas eran ladrones y se enfrascaron en una serie de enfrentamientos contra éstos, hasta que los fueron desplazando, como ya lo anotamos, cada vez más al norte, hasta que se establecieron en el sector aledaño al golfo de Urabá a partir del siglo XVII.

Los escoceses llegaron a fundar en el Darién una empresa comercial cuyos principales alimentadores de materia prima eran los cunas, pero los constantes ataques a las fortalezas y a los campamentos, por parte de españoles y piratas franceses, así como por algunas incursiones de indios, hicieron fracasar la compañía.

Los cunas, desde un principio, optaron por hacer el contacto flexible. Sabiendo que los representantes de las diversas naciones no mantenían relaciones armónicas, aprovecharon tales distanciamientos aliándose periódicamente con quien manejara la situación. Así, atacaban a los escoceses o a los puestos de mando de España, o se aliaban con éstos o con aquéllos según las circunstancias temporales del poder, con tal de no dejarse exterminar.

Pero los cunas no ocuparon un territorio fijo, sino que iban alterándolo en la medida en que prosiguieran sus relaciones con los embaraes-catíos y según la agricultura itinerante de tala y quema. A pesar de los esfuerzos de los curas doctrineros por reducirlos a pueblos esta-

bles, ellos nunca lo permitieron, y por eso se diseminaron hasta Panamá, sobre la región antes habitada por los cuevas.

Es de resaltar que en los archivos españoles reposan muchas requisitorias de los catíos pidiendo a las autoridades coloniales que metieran en cintura a los cunas o tules. Parece ser que la atención de las autoridades a tales reclamos no fue mucha, y los catíos optaron por emprender acciones directas. En esta situación particular podemos apreciar un fenómeno de la primera colonización, el establecimiento de colonias de carácter más o menos armonioso entre ambos grupos.

En su nueva localización, los cunas se mantuvieron al margen de las oleadas misioneras hasta donde les fue posible. Algunos fueron reclutados por dominicos y franciscanos y llevados a centros misioneros. Tal experiencia colonial dejó algunas secuelas, como por ejemplo que algunas comunidades enterraran sus muertos en cementerios, impuestos por los sacerdotes católicos a costa de abandonar la forma tradicional de inhumación, dentro de la casa y aun debajo del sitio donde colocaba la hamaca el personaje en vida (Santa Teresa, 1956).

Respecto a los grupos del alto Chocó, la colonización consolidada de su territorio sólo comienza en 1573, cuando se funda la ciudad de Toro. Antes de ese año, sólo hay intentos de penetración que no dejan ninguna colonia estable. En 1525, Almagro descubre el litoral chocoano y lo recorre; luego, en 1536, Juan Ladrillero, procedente del valle del Cauca, y por comisión de Belalcázar, procede a ascender la cordillera en busca de un buen puerto al otro lado de la misma, y reconoce la provincia indígena de los chancos, donde posteriormente se fundará la ciudad de Cáceres.

El segundo intento de colonización lo lleva a cabo en 1539 el capitán Gómez Hernández, quien parte de Anserma por orden de Jorge Robledo y sube el San Juan hasta sus cabeceras. Un año más tarde, las huestes de Pascual de Andagoya volvieron a remontar el San Juan hasta Mungidó. Para los fines de este ensayo, lo interesante es saber que por las drásticas condiciones del hábitat, y por la hostil acogida de los grupos tribales de la zona, las tres expediciones terminaron regresando a sus sitios de origen sin dejar ningún puesto de colonización (Romoli, 1975).

Después de varios titubeos administrativos, el gobernador de Popayán, Jerónimo de Silva, confiere el título de «Pacificador de los Indios Chancos y Chocoes» a Melchor de Velásquez, de Buga, quien re-

monta la cordillera y el 3 de junio de 1573 funda la ciudad de Toro en el río de los chancos. Su lugarteniente, Pedro Morriones, apaga la resistencia de los llamados chancos y la ciudad, si así puede llamarse, se deja poco consolidada, pues lo que en la época importaba era hacer fundaciones para obtener así favores y recompensas regias.

Un cura que acompañaba dicha expedición y que naturalmente tenía funciones evangelizadoras, era el dominico Martín de Medrano, quien dejó una relación muy interesante transcrita por Romoli (1975). Según el citado fray Martín,

> ...el dicho capitán Melchor Velasquez desde el dicho pueblo de Roldanillo envió cuarenta y seis soldados muy bien aderezados de armas arcabuces y ballestas e otras armas ofensivas y defensivas con el capitán Pedro de Morriones para que fuese a castigar los indios chancos y chilomas que salían a saltear, robar y matar los pasajeros así españoles como indios y el dicho capitán Pedro de Morriones estuvo en el dicho castigo treinta y cinco días poco más o menos con los dichos soldados y les hizo el castigo que la tierra permitía y averiguó ser ellos los dichos chancos los salteadores por preseas particulares que se hallaron de cristianos. Y después...se fue a ver con el dicho capitán Melchor Velasquez a el pueblo de la ciudad de Toro que en el inter había poblado con hasta cincuenta soldados que le quedaban junto al arcabuco camino de los toctumas e ingaraes que también solían saltear, matar y robar a los caminantes que andaban por el Camino Real de esta gobernación. (Citado por Romoli, 1975:16).

La expedición de Velásquez, luego de la fundación de Toro, vino a culminar en tierras de los noanamás y chocoes, donde capturaron indios de ambos sexos y los llevaron como esclavos a trabajar en las minas de oro.

La Toro original estuvo localizada en las estribaciones del cerro Torá (Romoli, 1975) y posteriormente fue trasladada a las riberas del Cauca. Melchor Velásquez renunció a la gobernación del Chocó en 1592, y lo sucedió en el cargo su tocayo Salazar. Este Melchor emprendió rancheos contra noanamás y tatamaes del San Juan, de los cuales obtuvo buenas cantidades de oro. Asimismo, los indios de dichas etnias se rebelaron aprovechando, en parte, que los españoles consideraban la tierra pacificada y descuidaban la protección militar. Contra tales sublevaciones, Salazar destacó expediciones de conquista

contra tatamaes y noanamás, que junto con la viruela, diezmaron bastante la población indígena del alto y medio Chocó.

Las condiciones geográficas y la dispersión y resistencia de los naturales demoraron la colonización de las provincias del Chocó en la llanura del Pacífico colombiano. Sin embargo, las noticias de la abundancia de yacimientos de oro propiciaron la necesidad de enviar comisiones de pacificación y reducción de la población indígena.

En 1605, el capitán Vasco de Mendoza y Silva hace una relación de las riquezas del Chocó, y la envía al Presidente de la Audiencia de Santafé para justificar la urgencia de poblar y dominar el territorio. Uno de los apartes de la referida relación dice:

> La grandeza de la tierra y abundancia de naturales es tal que se podrán poblar en ella cuatro o cinco pueblos de españoles y todos los más a las riberas de los ríos referidos y partes donde se pueda sacar mucho oro, de que todas las dichas provincias, según la noticia que dellas tiene, son abundantes. (Ortega Ricaurte, 1954:89-90).

En 1608, Melchor de Salazar hace una detallada relación sobre las provincias indígenas de noanamás y zirambiraes. En ella destaca la abundancia de minas de oro a todo lo largo de la hoya del río San Juan. Según ese mismo documento, ambos grupos indígenas pueblan dicho río, pero los noanamás están en el curso más bajo, y arriba de ellos, los zirambiraes; los primeros, solían recibir hostilmente a los pacificadores españoles, mientras que los segundos se caracterizaron por su buen ánimo para aceptar la colonización.

Los zirambiraes quedaron pronto sometidos a la coyunda española y fueron presa relativamente fácil para ser sometidos a la mita minera, con una remuneración que se puede deducir del siguiente trozo de la mencionada relación: «...hay muy gran cantidad de minas que da a medio peso y a un peso y algunos días a dos y tres pesos por batea ques la labor de un indio o negro jornalero en cada día.» (Ortega Ricaurte, 1954:97). Aquí vale la pena recordar que los mitayos tenían un salario a pesar de que su contribución laboral fuese obligatoria.

Respecto a datos etnográficos sobre los grupos chocoes, la relación de Melchor Salazar habla de las grandes labranzas de maíz, así como de los ornamentos de oro que lucían en sus cuerpos y caras. En la actualidad, estas etnias del San Juan ya no poseen tales adornos; los han reemplazado por otros de latón laminado y martillado.

Administrativamente, el alto Chocó perteneció a la gobernación de Popayán y el núcleo civil era la ciudad de Toro, pero el resto del Chocó también lo mandaban las gobernaciones de Antioquia y Cartagena, luego de suprimida la homónima a fines del siglo XVI. Aunque pertenecía a la audiencia de Santafé, a veces se presentaban conflictos jurisdiccionales con las de Quito y Panamá a causa de los ricos yacimientos de oro. Por tal razón, los nativos eran manejados políticamente según las conveniencias de las autoridades respectivas.

Estos intereses encontrados contribuyeron, junto con otros motivos, a que la colonización del Chocó fuese llevada a cabo relativamente tarde, pues no se consolidó sino a partir de mediados del siglo XVI. También intervinieron en dicha tardanza factores como el clima, pues la extrema humedad y muy altas precipitaciones no sólo dificultaban los accesos haciendo que las bestias se atoraran en las trochas, sino que la pólvora se dañaba. Además, la tendencia de los conquistadores fue la de lograr riquezas fácilmente, y en el Chocó, las condiciones ambientales y culturales impedían tal simplicidad, a pesar de los inmensos recursos auríferos.

Aspectos culturales

Los emberaes que ocupaban la hoya del Atrato en la época de la colonización española mantenían, al igual que los otros grupos chocoes, un patrón de poblamiento disperso-lineal a lo largo de los ríos y una organización socio-política segmentaria (Vargas, 1985) según la terminología etnológica (Sahlins, 1972). Esos segmentos iban desde la familia nuclear hasta la etnia, pasando por la familia extensa, la «comunidad» y la provincia (Vargas, 1985). Dentro de dicha organización segmentada, los españoles, naturalmente, no reconocieron autoridad estable o cacique principal. Lo que llamaron «capitanes» correspondía a los mayores de la comunidad, la cual venía a ser una agrupación de viviendas. Tal organización política descentralizada fue otro factor importante para dificultar la dominación de los grupos del Chocó. Además, el patrón de comportamiento agrícola, de carácter itinerante, les daba mucha movilidad a las familias indígenas y estaba en franca contradicción con la tentativa española de reducirlos a pueblos nucleados. En un documento del

Archivo Nacional de Colombia, en Bogotá, transcrito por Vargas (1985), don Pascal, «cacique» de la Sabana, afirma:

> Este testigo ha visto cuatro poblaciones de los dichos chocoes que están unas de otras distancia de media legua poco más o menos; en cada población vió este testigo ocho casas grandes y cada una tiene cuatro fogones. (Vargas, 1985:60).

Tal testimonio evidencia el patrón organizativo aludido, pues los fogones corresponden a las unidades familiares nucleares, las casas, a las extensas, y los conjuntos a lo que pudiéramos denominar comunidades.

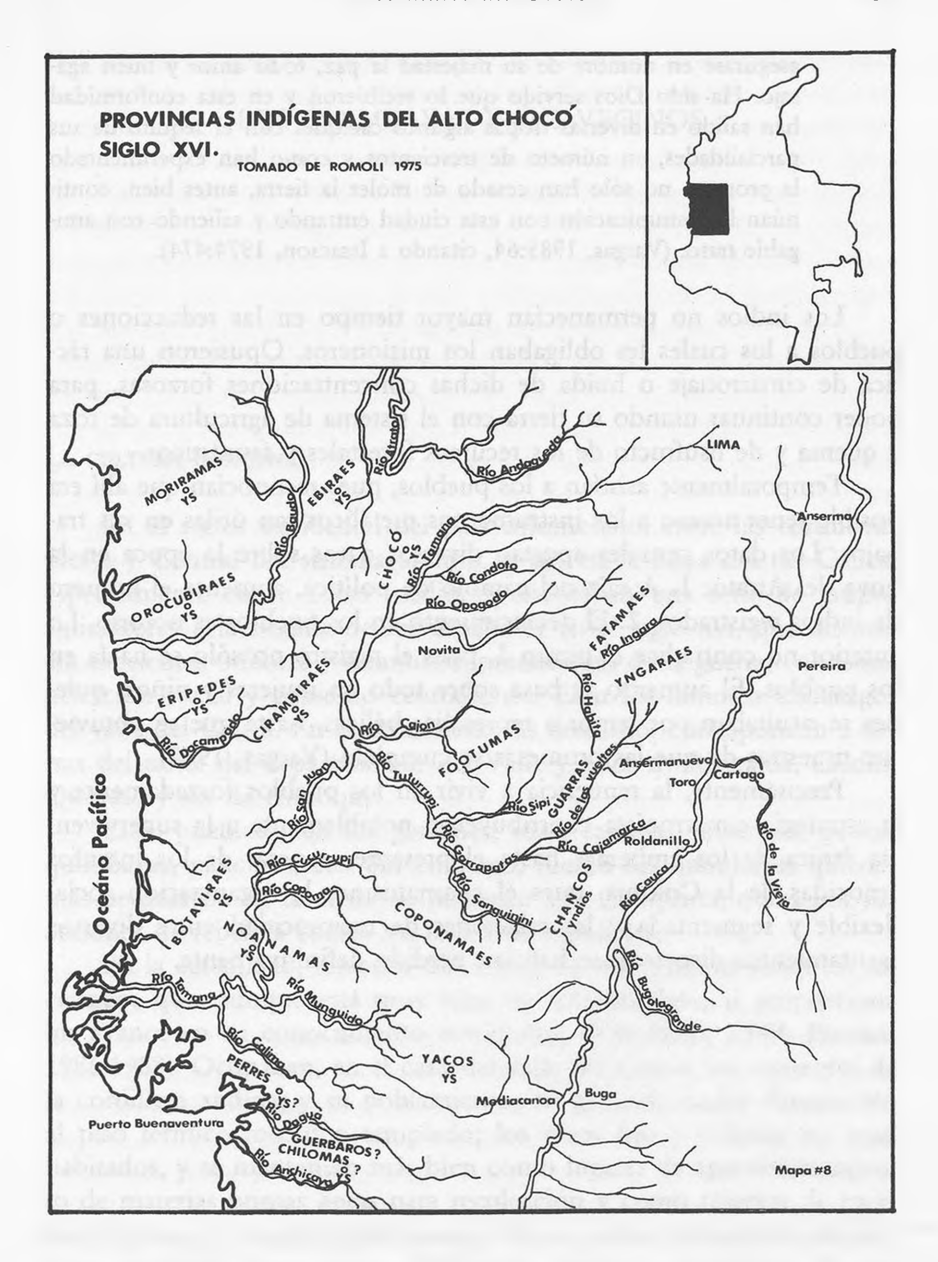
Hay que tener en cuenta que tradicionalmente, noanamás y emberaes (Chocó) han conferido autoridad a los jaibanás, o sea a sus chamanes. Estos manejan las relaciones con los dueños de los animales y el mundo sobrenatural en general, y por ende adquieren poder, que se manifiesta en su papel de agentes de control social. Sin embargo, las fuentes españolas no los revelan como tales.

La autonomía y la inestabilidad de las uniones de diversos componentes del sistema socio-político son características del patrón segmental y por tanto de los grupos del Chocó. Por otro lado, las fuentes antiguas dan fe de que entre las diversas etnias y provincias indígenas ocurrían muchas divisiones y enfrentamientos armados, por lo cual la inestabilidad del territorio era frecuente.

Ante tales circunstancias de territorialidad evasiva, la política guerrera de la gobernación de Popayán, no pudo tener mayor éxito, y más bien vino a ser reemplazada, a partir de la mitad del siglo XVII, por otra de buenos tratos y de acción misionera, preconizada por la gobernación de Antioquia, sobre todo entre los emberaes (Vargas, 1985).

En la segunda mitad de dicho siglo, el bachiller y presbítero Antonio Guzmán hizo varias entradas al territorio de los emberaes, en la hoya del Atrato, y fundó varios pueblos a los que les asignó tierras en calidad de resguardos, todo esto sin ninguna intención de represión armada. Respecto al cambio de política pacificadora, veamos el siguiente testimonio transcrito por P. Vargas y que corresponde al año 1645:

> Atendiendo a efectos tan perjudiciales ocasionados de violento origen determiné usar del opuesto pacífico y afable para reducirlos y así les envié uno de los prisioneros suyos que hallé en esta ciudad que les


PROVINCIAS INDÍGENAS DEL ALTO CHOCÓ
SIGLO XVI.
TOMADO DE ROMOLI 1975
MORIRAMAS YS
EBIRAES YS
Río Atrato
Río Andagueda
LIMA
Anserma
Río Baudó
Río Tamaná
CHOCÓ YS
Río Condoto
Río Opogado
OROCUBIRAES YS
FATAMAES
Río Ingara
Novita
YNGARAES
Pereira
ERIPEDES YS
CIRAMBIRAES YS
Río Docampado
Río Cajon
FOOTUMAS
Río Habita
GUARRAS
Río de las vueltas
Ansermanueva
Toro
Cartago
Río San Juan
Río Tuturrupi
Río Sipi
Océano Pacífico
Río Cajamarca
Roldanillo
Río de la Vieja
Río Cucurrupi
Río Garrapatas
Río Capoma
Río Sanguinini
CHANCOS yndios
Río Cauca
BOTAVIRAES YS
NOANAMAS YS
COPONAMAES
Río Tamana
Río Munguido
Río Bugalagrande
Río Calima
PERRES YS?
YACOS YS
Mediacanoa
Buga
Puerto Buenaventura
Río Dagua
GUERBAROS?
CHILOMAS YS?
Río Anchicaya
Mapa #8

Mapa n.º 8

> asegurase en nombre de su majestad la paz, todo amor y buen agasajo. Ha sido Dios servido que lo recibieron y en esta conformidad han salido en diversas tropas algunos caciques con el séquito de sus parcialidades, en número de trescientos y como han experimentado la promesa no sólo han cesado de moler la tierra, antes bien, continúan la comunicación con esta ciudad entrando y saliendo con amigable trato. (Vargas, 1985:64, citando a Issacson, 1974:474).

Los indios no permanecían mayor tiempo en las reducciones o pueblos a los cuales les obligaban los misioneros. Opusieron una táctica de cimarronaje o huida de dichas concentraciones forzosas, para poder continuar usando su tierra con el sistema de agricultura de roza y quema y de usufructo de los recursos forestales y faunísticos.

Temporalmente asistían a los pueblos, pues reconocían que allí era posible tener acceso a los instrumentos metálicos tan útiles en sus trabajos. Los datos censales aportan diversos datos sobre la época en la hoya del Atrato: 1. A raíz del cambio de política, aumenta el número de indios registrados. 2. El decrecimiento en los pueblos es notorio. Lo anterior no contradice el punto 1, pues el registro no sólo se hacía en los pueblos. El aumento se basa sobre todo en mujeres y niños, quienes se ocultaban por temor a represalias bélicas, hasta que se obtuvieron muestras de que las promesas se cumplían (Vargas, 1985).

Precisamente, la renuencia a vivir en los pueblos forzadamente y la estrategia cimarronista contribuyeron notablemente a la supervivencia étnica de los emberaes hasta el presente, a pesar de los intentos etnocidas de la Colonia, pues el chamanismo, la organización social flexible y segmentada y las relaciones de reciprocidad entre diversos asentamientos dispersos, se habrían perdido definitivamente.

VI

LOS QUIMBAYAS Y SUS VECINOS

La cultura indígena

En el sector occidental del país colombiano, entre las cordilleras Oeste y Central del sistema andino, o sea en la hoya del río Cauca, especialmente en su curso medio, se asentaban una serie de grupos agricultores a la llegada de los españoles en el siglo XVI, que además era excelentes orfebres y ceramistas, practicantes de la guerra, con estratificación social y gobierno centralizado. Eran los famosos cacicazgos del valle del Cauca. En la actualidad, sus dominios corresponden a tierras del norte del departamento del Valle y a los de Risaralda, Caldas, Quindío y sur de Antioquia.

Estos pueblos eran los gorrones, irras, carrapas, ansermas, pozos, quimbayas, paucuras, etc. Sin embargo, fueron los quimbayas quienes más perduraron en la memoria posterior a la Conquista, quizá por sus acciones de rebeldía contra los invasores españoles.

En la actualidad, tenemos un corpus de información sobre los cacicazgos que, aunque está muy lejos de ser completo, sí proporciona un avance en su conocimiento etnográfico (Trimborn, 1949; Escobar 1986-1988). Ocupaban, en el caso del valle del Cauca, las vertientes de la cordillera andina, y su poblamiento, en general, estaba circunscrito al piso térmico medio o templado; los pisos frío y caliente no eran habitados, y se mantenían más bien como lugares de aprovisionamiento de materias primas aptas para recolección y como reservas de cacería. A pesar de ser todos pueblos agricultores, otras actividades productivas revestían gran valor. Orfebrería, tejidos, extracción de sal, recolección de algodón silvestre, pesca, fueron muy importantes en el

sostenimiento de dichos grupos, lo que se revelará luego al convertirse en aportes a los encomenderos. Las mantas tejidas de los quimbayas, por ejemplo, eran sumamente estimadas en la Colonia y luego del descenso de la población nativa, su precio se elevó de 1 peso y 3 tomines en 1559 a 3 y 4 pesos en 1568, mientras que las «del reino», que se introducían desde el Nuevo Reino de Granada (mantas chibchas de algodón), se cotizaban a no más de 1 peso y medio y eran más pequeñas y menos tupidas (Friede, 1963:27).

Todos los cacicazgos tenían especialistas, y por eso alcanzaron tan alto grado de desarrollo en diversas actividades como la alfarería y la metalurgia del oro. La orfebrería del llamado estilo quimbaya, que corresponde a todos estos grupos de la hoya media del Cauca es, sin duda, una de las más elaboradas y finas de la época prehispánica en América.

A su vez, la especialización se pudo lograr por la acumulación de excedentes productivos, la cual permitió la emergencia de una clase dirigente y gobernante que no cumplía oficios físicos. En la carta de Jorge Robledo al rey de España, le habla de que los caciques se dejaban las uñas largas (Escobar, 1986-1988), lo cual representa una evidencia de su exclusión como trabajadores.

Como raíz de todo ese complejo sistema social está el aparato tecnológico que fue capaz de lograr los excedentes agrícolas, especialmente de maíz. La construcción de terrazas de cultivo en una zona circunscrita al piso térmico templado y la utilización de acequias para riego fueron fundamentales en la consecución de ese sobrante, que en buena parte se dedicó al comercio y a la manutención de quienes no producían alimentos directamente.

El comercio estaba tan desarrollado entre los quimbayas, que sus rutas no sólo unían entre sí a los grupos del valle del Cauca, sino que excedían sus fronteras geográficas y se comunicaban con el valle del Magdalena, el Nuevo Reino, el Sinú y la cordillera Occidental. Precisamente por los caminos del Sinú, llegaba buena cantidad del oro utilizado para las famosas joyas de estilo quimbaya, manufacturadas por todos los grupos del medio Cauca. De esta región, a la vez, salían mantas de algodón, maíz, sal, etc.

Muchos encomenderos pidieron a los capitanes y gobernadores que les adjudicaran sus estancias precisamente a orillas de los caminos de los indios, pues se facilitaba su comunicación entre vecinos y con

fuentes de recursos naturales. Los caciques locales tenían, entre otras muchas funciones, las de construir y mantener esos caminos, que eran la forma más eficaz para sostener el comercio y para integrar étnicamente las diversas poblaciones. Dichos caminos fueron decisivos durante la época de la rebeldía indígena en la Colonia, para obtener apoyo entre diversos caciques locales.

Aunque hay referencias antiguas a enfrentamientos guerreros entre las diversas etnias del Cauca Medio, parece ser, sin mayor confirmación, que los quimbayas no practicaban la guerra (Friede, 1963). Tal aserto se ha hecho con base en que Jorge Robledo no encontró resistencia armada cuando exploró el territorio de estos aborígenes. Sin embargo, la rebelión de los quimbayas con juntas de guerra y diversas tácticas de ataque, sumada al hecho de que los grupos vecinos eran guerreros, hace dudar del pacifismo pregonado por el historiador Friede.

La alta densidad demográfica, motivada en parte por la constricción territorial, sólo dejaba a los grupos vecinos de los quimbayas la solución bélica como única salida. Trimborn (1949) afirma que los individuos destacados en la guerra podían tener acceso al cargo de cacique a pesar de las normas hereditarias al respecto. En los cacicazgos, generalmente, la jefatura no era muy estable y había que defenderla mediante el consenso y los pactos políticos con caciques subalternos. Las hazañas bélicas podían influir en la captación de prestigio y apoyo para lograr el cargo. Los llamados «esclavos» que tenían los caciques, según las fuentes españolas, en realidad eran indios de servicio, capturados en guerra en muchos casos, pero que de ninguna manera eran los responsables del grueso del trabajo y la producción. Esta descansaba en indios libres que a su vez podían alistarse en incursiones guerreras para lograr un poco más de territorio, el cual originaría después nuevas disputas (Escobar, 1986-1988).

De todas estas características, que en buena parte corresponden a una alta cultura, los españoles aprovecharon básicamente el carácter especializado para obtener algunos artículos como las mantas tejidas y los productos elaborados de cabuya (Friede, 1963). Su lucha de pacificación influyó notablemente en la alteración y pérdida del sistema de cacicazgos como autoridad centralizada. Las redes de sumisión y afiliación política fueron suspendidas a raíz del régimen de la encomienda. En el siglo XVIII prácticamente se habían extinguido estas etnias, por la acción conjunta de la violencia y las enfermedades, y los mestizos constituían

un nuevo grupo humano que reemplazaba a los últimos herederos de la grandeza de los cacicazgos quimbayas, irras, ansermas, etc.

Acciones de conquista

Las acciones del dominio español sobre el territorio quimbaya y el de sus vecinos recayeron sobre la estructura social y política existente. En el caso de los quimbayas, la acción de los peninsulares se enfrentó a dos confederaciones establecidas alrededor de dos caciques principales: Tacurumbí al norte y Consota en la zona meridional, donde se fundó la antigua Cartago. Tacurumbí correspondería, *grosso modo*, a la actual Chinchiná y Consota, a Pereira.

El territorio del Cauca medio fue recorrido por varias partidas de conquista, pero sólo hacia 1539 se inicia la dominación estable, a partir de la expedición de Jorge Robledo, teniente de Belalcázar. Robledo domina las tierras de los ansermas y de los irras en la banda izquierda del Cauca; luego pasa el río y se pronuncia contra carrapas, pozos y picarás. Finalmente avanza hacia el sur por la ribera oriental del Cauca y llega a los términos de los quimbayas, quienes le reciben en paz y le ofrecen muchos presentes y disposición para que ocupe sus tierras (Friede, 1963). Tal como comentábamos, es curioso notar que con las etnias vecinas los españoles tuvieran que sostener acciones bélicas, mientras que con los quimbayas, la acogida fue pacífica. A pesar de llamar la atención, no deja de ser motivo de conjeturas tal contraste. Es posible que como los quimbayas fueron de los últimos grupos del área en sufrir el contacto inicial con los hispanos, ya tuvieran noticia de sus ventajas guerreras y optaran por no ofrecer resistencia en un comienzo. De todos modos, la organización de la defensa étnica a partir de 1542 sí muestra a un grupo indígena que conocía las tácticas guerreras y la organización social al respecto.

Es más, los primeros síntomas de rebeldía aparecen luego de la primera fundación, la de Cartago, cuando Robledo tiene que ausentarse hacia Cali para dar cuenta de sus conquistas al nuevo gobernador, Pascual de Andagoya. Las acciones quimbayas aprovechan la inexistencia de la autoridad mayor para desobedecer los mandatos y requerimientos de los encomenderos. En Cali, Robledo es avisado de tales actos y no sólo envía capitanes a pacificar a estos rebeldes, sino que

también ordena la represión contra los ansermas, a cuyo jefe del valle de Apía lo hace bautizar y luego ahorcar (Friede, 1963:41).

De las entradas de conquista de Robledo por el río Cauca en su curso medio, quedan dos importantes ciudades fundadas: Anserma, en la banda oriental y Cartago en la occidental. La primera va a ser el epicentro de la dominación de los pantágoras, hacia el norte y de los irras, ansermas y gorrones, mientras Cartago va a dar origen a las expediciones contra los quimbayas. Esta Cartago la funda Jorge Robledo en tierras de Consota, de la confederación del sur, pero al igual que la mayoría de las ciudades coloniales en tierra firme, es fruto de dos fundaciones. Las de Anserma y Cartago ocurren en 1539 y 1540 respectivamente. En 1691, Cartago es trasladada al sitio donde se la conoce modernamente.

Ambas fundaciones prosperan demográfica y económicamente en el siglo XVI, y la razón fundamental para tal auge es la riqueza de su territorio tanto en recursos naturales como en trabajos de los indios encomendados. Los españoles se adueñan del oro de los quimbayas, pero en la medida en que éstos no pueden seguir consiguiendo la materia prima que viene sobre todo del norte del río Cauca, el enriquecimiento rápido no es muy prolongado. Entonces las encomiendas se ensañan contra los indios exigiéndoles cada vez más contribuciones en productos agrícolas y tejidos. Las mantas de los quimbayas y sus vecinos compiten exitosamente con las del Reino (ver *supra*) y Cartago se convierte en un centro de actividad comercial no sólo de artesanías textiles sino también de sal, pues son numerosos los ojos y fuentes que existen dentro de su jurisdicción. Se prolonga entonces el papel importante que tuvo desde antes de la Conquista española como punto de cruce de rutas comerciales. Desde Cartago saldrá entonces la expedición al Quindío con los capitanes de Robledo a la cabeza. Van en busca de un legendario Arbi, que de pronto puede referirse a la tierra de los muiscas. Las condiciones son muy difíciles para los soldados y tiene que regresar a Cartago.

Las encomiendas de los quimbayas se reparten por el sistema de casas (Friede, 1963), es decir, que a cada encomendero se le otorga un número x de casas de indios para su servicio. En las actas de repartición de encomiendas se puede apreciar que la confederación del norte (de Tacurumbí), está más densamente poblada que la del sur. Mientras a la primera se afilian 46 pueblos, a la meridional sólo pertenecen 24.

Esta misma distribución se aprecia en los documentos relativos a las juntas de guerra en las rebeliones indígenas.

Si tenemos en cuenta que los pisos térmicos frío y caliente no estaban poblados y que por tanto la parte habitada de la región quimbaya se limitaba a la zona templada, nos parece que el dato de diversos cronistas como Simón y el mismo capitán Jorge Robledo, de que a éste lo recibieron alrededor de 80 caciques, revela una de las regiones más densamente pobladas de la Colombia indígena del siglo XVI. Conjeturando que pudo haber 4 personas a cargo de cada tributario de los 15.000 ó 20.000 que asignan las fuentes (como la visita de fray Jerónimo de Escobar), resultaría que únicamente la provincia de Cartago tendría de 60.000 a 80.000 naturales (Friede, 1963). Tal estimación es bien probable, pues los adelantos propios de los cacicazgos permiten tanto la alta densidad como el volumen grande de población. En la actualidad, toda esa zona geográfica del Viejo Caldas es una de las más pobladas del país y donde se asienta el llamado «eje cafetero», que es emporio de riqueza y de donde sale la mayor parte del principal recurso de exportación de Colombia.

Lo anterior significa, básicamente, que la fertilidad del suelo y otras condiciones propicias para sostener altas densidades de población han sido utilizadas desde los tiempos precolombinos por parte de los cacicazgos, y su experiencia ha sido transmitida hasta los días presentes. De la provincia de los quimbayas y otras vecinas como las de Irra y Anserma conocemos con cierto detalle las acciones excesivas llevadas a cabo por algunos encomenderos y capitanes españoles. Concretamente, el historiador Juan Friede (1963) nos dejó entre su cuantiosa producción bibliográfica, un recuento de las acusaciones contra el capitán Miguel Muñoz y su respectivo juicio de residencia efectuado en 1550 por el oidor Francisco Briceño, de la audiencia de Santafé.

Son diversos los cargos contra este soldado del rey de España, pero sólo queremos transcribir una de las menciones hechas por Friede, extractada de los folios del proceso. Dice así:

> Se le hizo cargo de haber mandado echar a los perros en la plaza de Cartago al cacique Urbi, porque su encomendero se quejaba del mal servicio que los indios le prestaban. El atroz castigo obedecía en este caso al deseo de escarmentar a los indios, para que sirviesen mejor a sus encomenderos. (Friede, 1963:57).

El autor da a conocer delitos como incendio, ahorcamiento, tortura, despeñamiento, etc. contra los indígenas de la jurisdicción de Cartago. A todas estas acusaciones en su contra, Muñoz esgrimió en su defensa el argumento de que se trataba de una guerra justa, pues los indígenas vivían en estado de rebelión y amenazando constantemente la vida y hacienda de los españoles. Además invocó en su favor que algunos de los crímenes imputados a él habían sido cometidos por terceros, o que no fueron tan graves como rezaban los cargos de la acusación (Friede, 1963). Asimismo, Muñoz negó de hecho su participación en ciertos crímenes, y en otros alegó que se debieron a una justa respuesta. Para afianzar esta razón dio la lista de españoles e indios o negros de su servidumbre, muertos a manos de los rebeldes quimbayas y de otras naciones indígenas de Cartago.

A pesar de contar con defensores muy destacados, puesto que eran autoridades y otras personas influyentes de Cartago, Muñoz no pudo eludir la condena a prestar trabajos forzados en galeras y perder sus encomiendas, las cuales, vacantes, pasaron a ser de usufructo de la Corona. Acusaciones de otras poblaciones como Cali se sumaron contra el capitán español, pues en diversas ciudades dejó fama de extremada crueldad contra los indígenas. Además, era un acérrimo promotor del saqueo de las sepulturas de los quimbayas y sus vecinos (Friede, 1963).

La sublevación de Álvaro de Oyón le dilató el pago de la condena, pues el oidor Juan de Montaño lo reservó para que contribuyera a la defensa de la ciudad de Cartago en vista de que había sido un militar muy distinguido en servicios de conquista para la Corona española; por ejemplo, entre otras muchas campañas y acciones, fue él quien hizo el traslado de Cali al sitio actual y quien estuvo presente en la mayor parte de las hazañas de Belalcázar (Friede, 1963). Finalmente, este opresor de los indios del río Cauca y buena parte de la gobernación de Popayán murió en 1554 a manos de los indios gorrones, quienes tomaron venganza de tanta masacre cometida por Muñoz, según se desprende del juicio seguido en su contra.

Al quedar vacante la autoridad de Robledo y ser reemplazado éste por Belalcázar, los vejámenes contra los indios de Cartago aumentaron, pues este conquistador trajo consigo a verdaderas muchedumbres de «peruleros» o sea, grupos de soldadesca que venían de la conquista del Perú, con lo que tuvo que subdividir las encomiendas iniciales asignadas por Robledo; en todo esto influyó la rivalidad entre los dos

conquistadores. Asimismo, aumentó el tamaño y la densidad de la población «blanca» y por tanto las exigencias contra los indígenas. Belalcázar ordenó la revisión de las encomiendas ya asignadas con el fin de favorecer a sus subalternos directos, lo que incidió en que los posibles desplazados intensificaran sus pedidos a los nativos ante el riesgo de quedarse sin sus servicios (Friede, 1963).

La situación se hizo aún más penosa cuando a Cartago se le solicitaron recursos humanos y pecuniarios para colaborar en el sofocamiento de las rebeliones de Pizarro en el Perú y de Álvaro de Oyón. Se reclutaron indios de las encomiendas de su jurisdicción y se tuvo que aumentar la tasa de las mismas para que los vecinos hispanos pudieran atender las exigencias o «derrames» hechas por la gobernación de Popayán para resolver problemas militares.

Entre tanto, la misma ciudad de Cartago iba acendrando cada vez más su carácter de cruce de caminos, al cual ya hicimos mención, lo cual iba a darle mayor cantidad de inmigrantes que naturalmente se convierten en presión sobre las ya exiguas tierras de los indios. Este carácter de centro burgués hace que Belalcázar establezca en 1541 una Casa de Fundición para que recoja todo el oro disponible, con lo cual se le da el golpe de gracia a la decadente orfebrería «quimbaya». Esto forma parte de todo el proceso etnocida que significó la conquista de estos pueblos en el siglo XVI: el oro ya no pudo tener ningún destino propio de los indios, y por tanto los caciques dejaron de ser redistribuidores de la riqueza; asimismo, el control sobre la tierra fue cada vez menor, lo mismo que hacia el trabajo nativo. El historiador Friede cita un testimonio del fraile Jerónimo de San Miguel, el cual evidencia por sí mismo los horrores que sufrieron los indios de Cartago, especialmente por su reclutamiento forzoso hacia el Perú. Veamos:

> De los cuales yo vi muchos atados y con colleras y otras prisiones, llorando y dando gritos, aunque les aprovechaba un poco...Y ya que en el pueblo no hallaron tantos ladinos como era menester, salían a saltear por los caminos y tomar por fuerza los indios que iban a sus labranzas y mercados y así llegaban atados y presos...que de seiscientos indios que han llevado, sin los ladinos, ninguno ha de volver, antes quedarán por allí muertos, porque son gentes que en sacándoles de su natural se mueren, como ya se sabe por muy cierto... (Friede, 1963:68).

Los ladinos eran indígenas que ya estaban algo acostumbrados a la cultura española y hablaban el castellano, por lo cual eran más buscados y preferidos para ser reclutados. Así las cosas, los indios de la jurisdicción de Cartago, especialmente armas y quimbayas, decidieron rebelarse contra los excesos etnocidas.

Resistencia indígena

Gracias al profesor Friede se tiene una documentación relativamente amplia sobre las sublevaciones quimbayas de 1542 y 1557. Respecto a la primera, estuvo en relación con los abusos cometidos por el capitán Muñoz, a los cuales ya aludimos. Los indios, cansados de tanto aniquilamiento y reiterada violación de las disposiciones del Consejo de Indias, optaron por efectuar ataques a las estancias de los encomenderos, incendiar sus propiedades y arrasar las sementeras. Hubo muertos. Los registros documentales dan cuenta de 70 indios (yanaconas y esclavos), 12 españoles no encomenderos, 12 esclavos negros y sólo 2 encomenderos españoles (Friede, 1963:50).

La lista anterior demuestra que aunque eran los encomenderos los responsables directos de la penosa suerte de los indígenas, éstos dirigieron sus reacciones básicamente contra quienes estaban al servicio de aquellos para asestar un golpe contra la producción colonial y bloquearlos por hambre.

Es curioso el interés por atacar a los indios de servicios foráneos, o sea, los conocidos con el nombre de yanaconas, venidos de sitios tan diversos como Perú, Popayán, Quito, Anserma y Nicaragua. Muy posiblemente se les consideraba traidores y se quiso escarmentar en ellos a otros futuros colaboradores de la opresión. También se mataron perros y caballos para evitar que sus ladridos y relinchos acusaran sobre las incursiones de los quimbayas en las estancias de los invasores europeos y porque generalmente las incursiones punitivas y de conquista se hacían con estos animales.

Pero también los indios mataron a otros de su misma etnia, especialmente a quienes servían de intérpretes a los conquistadores y a los que, en general, colaboraban con ellos en sus actos represivos, sobre todo como delatores de las defensas de los indios o de los sitios donde guardaban oro. Entre las víctimas de la propia etnia quimbaya figuran

varias indias al servicio de encomenderos, que según la causa seguida contra los naturales, eran espías que daban información a los peninsulares (Friede, 1963).

La rebelión de 1542 se fraguó en juntas de guerra que fueron convocadas por distintos caciques. En el análisis de los documentos respectivos, el profesor Friede halló que las iniciativas eran dadas unas veces por la confederación del norte (Tacurumbí) y otras por la del sur (Consota), y que mientras había unas juntas bélicas que reunían a los de una u otra fracción étnica, otras convocaban a toda la etnia:

> En la junta celebrada en Consota se planeó un ataque nocturno a través de los caminos que conducían a la ciudad. Los hijos de Tanambí proyectaron atacar por el camino que llevaba a la estancia del Capitán Muñoz; los de Consota, lo harían por el de la fuente de agua que abastecía a Cartago; Vía, atacaría por el camino real que atravesaba el puente sobre el río Otún; y Pindaná, se ocuparía del que conducía a la encomienda de su amo. Este último cacique envió a Vía como presente, para atraerlo a la causa, 4 hilos de chaquira colorada. (Friede, 1963:52).

De acuerdo con este aparte, los caciques no eran soberanos en sus decisiones y tenían que recurrir al apoyo de otros mediante los regalos y el consenso, cosa muy frecuente en los cacicazgos. Era permanente la necesidad de convencer a otros caciques para tener éxito en llevar a cabo una iniciativa.

Por otro lado, tampoco se contó siempre con la solidaridad de todos los caciques para atacar Cartago; se discutieron diferentes opciones sobre el momento propicio para hacerlo: si cuando estuvieran los españoles en misa, o en el momento de las cosechas, o de noche, etc. Fue por esa falta de unidad, a pesar de existir un cacique principal, por lo que abortaron los grandes golpes sobre las fundaciones hispanas.

Esa autoridad superior que estaba por encima de los caciques locales era Tacurumbí (Friede, 1963), pero su poder estaba limitado por el necesario consenso. Además, los movimientos indígenas también se vieron condicionados por las delaciones que hacían muchos indios espías al servicio de los colonos. Éstos denunciaron, por ejemplo, que en Tacurumbí se reunieron cuatro consejos de guerra, quiénes eran los asistentes y las decisiones tomadas allí por los convocados.

En la revuelta de 1557 volvieron a presentarse muchos aspectos presentes en la de 1542 que vienen a mostrar que, a pesar de haber fracasado la primera, todavía existían sentimientos de unidad capaces de convocar a los quimbayas en defensa de su etnia. En esta ocasión parece ser que hubo más encomenderos muertos, pero se mantuvo la tendencia de matar yanaconas, negros e indios de servicio nativos que se consideraran ya cristianos.

También ocurrió que en Cartago fueron ultimados tres doctrineros, personas contra las cuales no se atentó en la conflagración de 1542. El motivo inmediato para que estallara esta revuelta quimbaya de 1557 fue aparentemente la represión encarnizada que realizó el teniente de gobernador Andrés Gómez a través de toda la jurisdicción de Cartago y Anserma. Concretamente se le acusó de haber «entrado a mano armada en los pueblos Yyugumanzo (o Yuguanco) y Oruma...» (Friede, 1963:73). Además les destruyó los sembrados y así los bloqueó por hambre. Sin embargo, hay que tener en cuenta que aunque Gómez desató una cruenta política represiva, lo hizo como respuesta a actos rebeldes previos de los indios. Por eso no hay que estar muy seguros de que la causa eficiente fuera la acción del teniente Gómez; ésta, más bien, pudo ser una chispa que atizara el descontento ya manifiesto.

No en balde el año 1557 fue escenario de varios movimientos indígenas de resistencia contra la opresión española en la región andina: los muiscas en Vélez en la cordillera oriental; los paeces, panches y pijaos en el Cauca y el alto Magdalena, así como los bugas y gorrones se levantaron y arriesgaron la integridad de las colonias y fundaciones. También interfirieron las comunicaciones entre varios centros españoles.

No se trató de una postura acordada de ninguna manera, sino que esa década de 1550 a 1560 representó el período más intenso de explotación por parte de los encomenderos, pues en la zona andina ya estaba funcionando tal institución, y por tanto los indios agobiados tuvieron que reaccionar. Además, hacia esa época las protestas de los curas indigenistas adquirieron toda su vigencia, pues aunque databan de antes de 1550, en la citada década ya había un grupo de adeptos que prácticamente conformaban una escuela que, aunque no apoyaba directamente las sublevaciones de los indios, sí les animaba a rebelarse al demostrarles que sus intereses eran compartidos por los clérigos españoles.

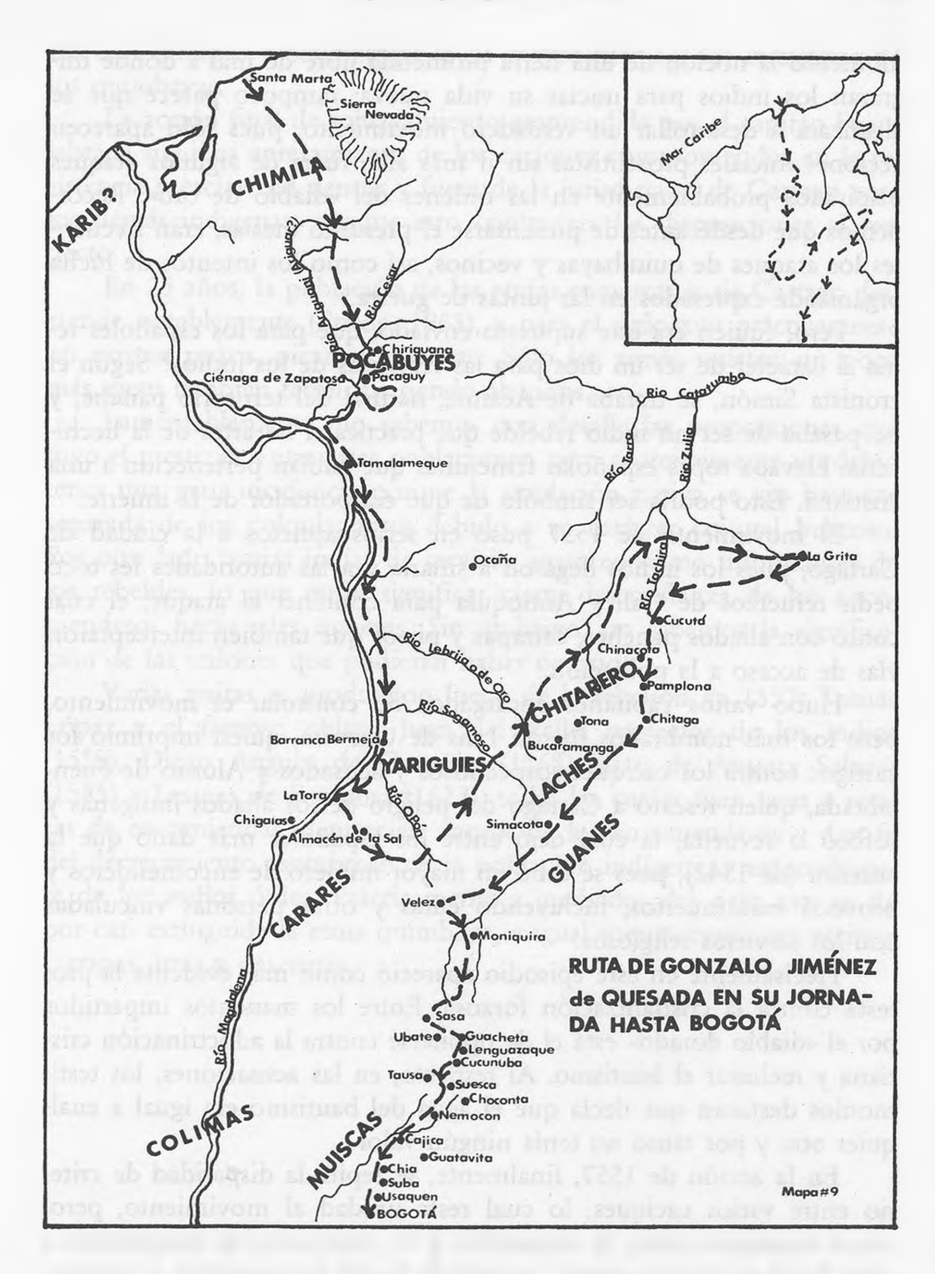
En este episodio rebelde de 1557 aparece la alianza de quimbayas con carrapas, panches y ansermas. Caciques de una y otra etnia se reunían para concertar acciones contra los españoles. Además había mensajeros interetnias:

> ...que una india yanacona llegó a Anserma para «invocar e incitar todos los caciques de esta provincia, con achaque y color de comprar sal»; y que otro indio de la encomienda de Pindaná llegó a Anserma con el mismo fin, convidando a los caciques a que fueran a Chinchiná, centro de la revuelta. (Friede, 1963:76).

De otro lado, surge en 1557 un conjunto de elementos mesiánicos que hasta donde sabemos por ahora, no se conocen respecto a la revuelta de 1542. Los testigos documentales refieren la presencia de un «diablo de oro» venido de territorio panche, o sea, allende el río Magdalena, el cual no sólo les entusiasma para que tomen armas contra los cristianos, sino que se considera padre de los indios y dueño de las armas de los cristianos. Afirma este mesías dorado que sus ojos están cansados de ver tantos oprobios de los españoles contra los indios y ordena a los quimbayas que destruyan casas y sembrados de los cristianos, que maten a todos los animales foráneos traídos por los europeos y sólo mantengan y críen curíes que son nativos, que apaguen los fuegos que existan y sólo obtengan nueva lumbre a partir de un tizón encendido que llevará un hijo de este protector sobrenatural. También predica que se destruyan los fogones y se reemplacen por otros, como significando así la llegada de un orden nuevo consecuente con la derrota de los cristianos.

Los elementos mesiánicos saltan a la vista, pues se presenta la idea de una nueva vida, o sea un milenio, en la cual queda clausurada toda manifestación hispánica; hay un enviado portador de esa nueva vida simbolizada por el tizón, y finalmente, no está ausente la utopía política evidenciada en la orden de quedar a oscuras y esperar al hijo que va de pueblo en pueblo trayendo el fuego nuevo.

Debido a lo fragmentario de los informes relativos al aparecido, no se puede por ahora tener el cuadro completo que nos permita aseverar categóricamente que se trata de un movimiento mesiánico. Lo que sí podemos decir es que estamos frente a ciertos elementos de mesianismo. Por ejemplo, no figura dentro de lo documentado hasta el


Santa Marta
Sierra
Nevada
Mar Caribe
KARIB?
CHIMILA
Río Ariguaní
Río Cesar
Chiriguana
POCABUYES
Ciénaga de Zapatosa
Pacaguy
Río Catatumbo
Tamalameque
Río Tarra
Río Zulia
La Grita
Ocaña
Río Tachira
Cucutá
Río Lebrija de Oro
Chinacota
CHITAREROS
Pamplona
Río Sogamoso
Tona
Chitaga
Barranca Bermeja
Bucaramanga
YARIGUIES
LACHES
La Tora
Río Opón
Chigaias
Almacén de la Sal
Simacota
GUANES
CARARES
Velez
Moniquira
RUTA DE GONZALO JIMÉNEZ
de QUESADA EN SU JORNADA HASTA BOGOTA
Río Magdalena
Sasa
Ubate
Guacheta
Lenguazaque
Cucunuba
Tausa
Suesca
Choconta
COLIMAS
Nemocon
MUISCAS
Cajica
Guatavita
Chia
Suba
Usaquen
BOGOTÁ
Mapa #9

Mapa n.° 9

momento la noción de una tierra prometida libre de mal a donde migraran los indios para iniciar su vida nueva; tampoco parece que se alcanzara a desarrollar un verdadero movimiento, pues sólo aparecen acciones iniciales proselitistas sin ir más allá, fuera de algunos ataques inspirados probablemente en las órdenes del «diablo de oro». Recordemos que desde antes de presentarse el presunto mesías, eran frecuentes los ataques de quimbayas y vecinos, así como los intentos de lucha organizada expresados en las juntas de guerra.

Pero, ¿quién era este supuesto enviado, que para los españoles tenía el carácter de ser un dios para las creencias de los indios? Según el cronista Simón, se trataba de Acaime, natural del territorio panche, y no pasaba de ser un indio rebelde que practicaba las artes de la hechicería. Llevaba ropas españolas femeninas que habían pertenecido a una cristiana. Esto podría ser símbolo de que era portador de la muerte.

El movimiento de 1557 puso en serios aprietos a la ciudad de Cartago, pues los indios llegaron a sitiarla y a las autoridades les tocó pedir refuerzos de Cali y Antioquia para contener el ataque, el cual contó con aliados panches, carrapas y pijaos que también interceptaron vías de acceso a la población.

Hubo varios capitanes encargados de controlar el movimiento, pero los más nombrados fueron Luis de Guevara, quien imprimió los castigos contra los caciques sospechosos y acusados y Alonso de Fuenlabrada, quien rescató a Cartago del peligro de los aliados indígenas y sofocó la revuelta, la cual dejó entre los españoles más daño que la anterior (de 1542), pues se cebó en mayor número de encomenderos y provocó más muertos, incluyendo curas y otras personas vinculadas con los servicios religiosos.

Precisamente en este episodio apareció como más evidente la protesta contra la cristianización forzosa. Entre los mandatos impartidos por el «diablo dorado» está el de oponerse contra la adoctrinación cristiana y rechazar el bautismo. Al respecto, en las acusaciones, los testimonios destacan que decía que el agua del bautismo era igual a cualquier otra y por tanto no tenía ningún valor.

En la acción de 1557, finalmente, se repite la disparidad de criterio entre varios caciques, lo cual resta unidad al movimiento, pero, como anotamos antes, la autonomía y el consenso son importantes a nivel local en los cacicazgos, restándole fuerza de autoridad a los caciques centrales como Tacurumbí. Sin embargo, el elemento de las alian-

zas con carrapas y otras etnias le da mayor fuerza a las iniciativas de los quimbayas.

La acción final de sojuzgamiento emprendida por el capitán Fuenlabrada significa apresamiento de los caciques comprometidos en la resistencia y esclavitud dentro y fuera de la jurisdicción de Cartago para los demás indígenas, aunque esto contrariara las disposiciones al respecto.

En 25 años, la población de las etnias comarcanas de Cartago desciende notablemente (Friede, 1963), y para el siglo XVII prácticamente no existen pozos, picaras, irras, etc. Sólo los armas resisten un poco más, pero también terminan siendo abatidos.

Lamentablemente, no sabemos con detalle las proporciones que tuvo el mestizaje entre estas poblaciones, pero aparentemente no debió tener una gran incidencia porque la población nativa se vio bastante separada de los colonizadores debido a su carácter cultural belicoso. Por otro lado, varias indias de servicio aparecen como informantes de los rebeldes, lo que pudo significar cierta desconfianza de los encomenderos hacia tales mujeres. Sin embargo, no sabemos la significación de las uniones que pudieran haber ocurrido.

Varias visitas se produjeron luego de la rebelión de 1557: Tomás López y el famoso obispo Juan del Valle, protector de los indios (1559), Diego Angulo de Castejón (1568), Juan de Atuesta Salazar (1585) y Lesmes de Espinosa (1627), todas las cuales fijan tasas y retasas de encomiendas, denuncian abusos de los encomenderos y dan fe del decrecimiento asombroso de la población indígena, y especialmente de los indios útiles. Prácticamente a mediados del siglo XVII se da por casi extinguida la etnia quimbaya, e igual suerte corren sus vecinos carrapas, irras y ansermas.



VII

LOS MUISCAS

En busca del Dorado

Quizá fueron los muiscas el grupo étnico que más llamó la atención de soldados y cronistas españoles, entre los que ocupaban el territorio de la Nueva Granada en el siglo xvi. No conocían las yerbas venenosas para untar sus flechas, como los panches o los de la Sierra Nevada de Santa Marta, y tampoco practicaban la sodomía ni el canibalismo ni aun atacaban en emboscadas o por la espalda, con lo cual no herían los conceptos de honor que tenían los castellanos. Además fueron, en muchos casos, amables anfitriones, y ofrecieron en ocasiones su ayuda para luchar contra terceros. Esta última circunstancia también ocurrió en otros lugares de América, pero además de ella, los muiscas presentaron las demás ventajas anotadas.

Esa imagen de grupo amable y «civilizado» fue creada en tiempos de la Conquista y transmitida hasta la actualidad, pues todavía se piensa que este grupo era el más desarrollado al terminar el siglo xv, y se subestiman los logros de taironas, sinúes, quimbayas, etc., que también conformaban cacicazgos con especialistas, urbanismo, excedentes notables de producción, etc. Inclusive, tal concepción ha influido en clasificaciones lingüísticas poco detenidas que se hicieron en la década de los 40, en este siglo, según las cuales, los grupos que aparecen como «salvajes» en las informaciones de los españoles hablaban caribe, mientras que los que son bien considerados por las mismas fuentes, se juzgaron como parlantes de la familia chibcha, a la cual perteneció la lengua muisca.

Cuando llegaron los de Castilla, el grupo muisca poblaba el altiplano cundiboyacense de la cordillera Oriental de los Andes colombia-

nos. Ocupaban ante todo los pisos térmicos fríos y templados, pero por intermedio del comercio de diversos artículos, tenían acceso a las fuentes productivas del piso cálido y de otras regiones vecinas (Langebaek, 1987). Su territorio estaba dividido en tres zonas políticas: el dominio del Zaque, al norte, cuya sede era Tunja; el del Zipa, al sur, con sede en Bogotá (cerca de la actual Funza); y, finalmente, un área independiente, con caciques autónomos que no tenían vasallaje con ninguno de los dos jefes mencionados. Tal área se hallaba al occidente de Tunja y cobijaba «pueblos» que lindaban con los vecinos muzos (Plazas y Falchetti, 1972).

Aunque sí había jerarquías políticas, éstas no llegaron a cristalizar en un poder centralizado, absoluto, a la manera de un estado. Incluso los españoles registran guerras internas dentro de las dos confederaciones o «reinos», como ellos las llamaron, donde aun había caciques rebeldes, como el Tundama o el Guatavita.

Pero, de todos modos, los muiscas vivían en un cacicazgo donde los caciques menores aportaban mercancías a los mayores, aunque éstos retribuían más mediante la práctica de la redistribución ya comentada (Langebaek, 1987), y acudían al consenso para hallar apoyo político. Así, entonces, se desdibuja un tanto el informe de los cronistas respecto a que los caciques eran omnipotentes y déspotas. Es muy posible que los rituales que expresaran sumisión a los ojos de los españoles sí existieran, como pasar con la cabeza agachada sin atreverse a mirar al cacique a la cara, mas esto no indica que su poder fuera absoluto. Al contrario, parece más bien que había una especie de «cogobierno» consultivo entre caciques mayores y menores (Langebaek, 1987), lo cual es típico de los cacicazgos.

Los conquistadores españoles no afectaron profundamente la estructura de parentesco matrilineal de los muiscas, pues no se alteró la norma de herencia en ese sentido de una forma radical, ni se desconoció tajantemente la sucesión al cargo de cacique conforme a la pauta de que el heredero fuese el sobrino hijo de hermana. Aún más, los españoles pusieron al servicio de sus intereses administrativos, concretamente al cobro del tributo y del quinto real en oro, la organización interna de los pueblos muiscas. Estos estaban divididos en *partes,* y cada una de ellas en *utas,* las cuales venían a representar la unidad más local y reducida luego de la familia, ambas basadas en el parentesco. Las dos estructuras tenían un cabeza, funcionario al cual los españoles

designaron para que cobrara el tributo y lo pasara al cacique del pueblo, el cual a su vez lo entregaba a un cacique mayor o al indio nombrado por los españoles como gobernador.

Los españoles desde un comienzo pensaron que la tierra del altiplano y sus gentes eran de lo mejor que les había tocado ver, e incluso creyeron que estaban muy cerca del Dorado o en él mismo. Desde que las huestes de Jiménez de Quesada estaban en la Tora, oyeron hablar de los pueblos de la sal, y en procura de los mismos subieron la cordillera, periplo que los llevó finalmente al altiplano, sede de los cacicazgos muiscas.

Luego de trepar por los riscos occidentales de la cordillera Oriental, los castellanos se establecieron en Chipatá, pasaron el río Saravita, hoy llamado Suárez a raíz de un accidente del caballo del capitán Suárez Rendón al vadearlo en esa ocasión. El siguiente campamento se hizo en Sorocotá, célebre mercado de los muiscas, y de allí pasaron por Turca, al cual dieron el nombre de Pueblo Hondo, por Moniquirá, Susa y Tinjacá (Simón, 1981; Acosta, *s.f.*). En marzo de 1537 estaban en Guachetá, que llamaron San Gregorio por haber llegado en su día. De esta población continuaron a Lenguazaque, Suesca y Cajicá (Simón, 1981; Acosta, *s.f.*), pero antes de acceder a este «fortín de piedra», una parte del ejército quesadista acampó en Nemocón. De Cajicá salieron hacia donde residía el Zipa, o sea, Bogotá, localizada en las inmediaciones del moderno pueblo de Funza, y en ese recorrido tuvieron que pasar por el cacicazgo de Chía. Para llegar a Bogotá, contaron con la guía del amable cacique de Suba.

En el periplo que los llevó a las tierras del altiplano y dentro de éste a Bogotá, los españoles tuvieron que afrontar ataques de los muiscas, como ocurrió en Nemocón y en Cajicá. En el primer sitio, los indios llevaron como insignia protectora de guerra una momia que abandonaron en su fuga (Acosta, *s.f.*).

Además, los españoles tuvieron otros enemigos curiosos para ellos, como fueron las niguas, una especie de pulgas que los atacaron metiéndose en sus pies hasta hacerlos rabiar. Este singular ataque ocurrió cuando se hallaban en el sitio de Sorocotá, y gracias a la solicitud de algunas mujeres indígenas, que se las sacaron con los alfileres *topos* con los cuales sujetaban sus vestidos, pudieron reponerse y continuar la marcha (Acosta, *s.f.*).

Pero no se piense que solamente tuvieron que afrontar los españoles dificultades y obstáculos hasta llegar a la Bogotá indígena. También hubo recompensas, pues en muchos pueblos les regalaban mantas y oro de diferentes quilates. Al bajo, que contenía mucho cobre, los españoles dieron el nombre de oro guanín, que corresponde más o menos a la llamada tumbaga.

Con los primeros contactos, los muiscas pensaron que se trataba de enviados sobrenaturales, o al menos de gente relacionada con los acontecimientos narrados en la mitología, y los recibieron en muchos sitios con rituales en los que se quemaba moque, la resina vegetal utilizada en muchas ceremonias por estos naturales. Eso sucedió en Lenguazaque a la llegada de las tropas invasoras.

Quesada se caracterizó durante este primer recorrido por la meseta muisca por mantener una conducta de prudencia y amistad con los anfitriones indígenas; desautorizó cualquier intento de saqueo o de violencia física, pero lamentablemente cambió su actitud por otra de codicia al ver la riqueza y profusión de piezas de oro que había en el cercado del Zipa, quien a la sazón era Tisquesusa.

Tanto en el sitio de Bogotá, como en los demás pueblos indígenas de la Sabana, tenían concentraciones de viviendas de techumbres muy altas vistas desde el exterior, por lo cual semejaron a los españoles un «Valle de los Alcázares», nombre que dieron a la Sabana de Bogotá.

En el cercado de Tisquesusa, éste y Jiménez de Quesada sostuvieron conversaciones durante un tiempo, pero después de requerirle por sus tesoros al Zipa, Jiménez creyó que él lo estaba engañando, pues además no apareció un día en su sede. Los españoles lo buscaron por varios lugares, mas él se había ido con su tesoro y sus esposas o *tiguyes.*

Ante este nuevo obstáculo, Jiménez determinó enviar a dos de sus capitanes, San Martín y Céspedes, a explorar hacia el sur y el oeste de la Sabana. El primero optó por inspeccionar las tierras de los aguerridos panches, mientras Céspedes tomó al sur, sin encontrar mayor razón para proseguir. Ambos se unieron en el pueblo de Tibacuy, que era frontera muisca con los panches y donde se hallaban apostados guerreros o *guechas* que defendían la zona limítrofe. Con estos guerreros muiscas se aliaron los hispanos en un combate que tuvieron contra indios panches en las comarcas de los ríos Pati y Apulo. La resistencia panche se mantuvo durante varias horas y puso a los españoles en serios aprietos; incluso varios muiscas se escaparon creyendo que las tro-

pas de a caballo habían perdido la contienda, y así lo hicieron saber en Bogotá a Quesada, aunque luego, al aparecer los capitanes con su gente, todo se aclaró.

Como el Zipa Tisquesusa no aparecía con los tesoros prometidos a Quesada, éste determinó salir hacia el noroeste en busca de minas de esmeraldas que, según los mismos indios, se hallaban en tal dirección. Pasó Quesada por Guasca, Guatavita y Chocontá, y se internaron en dominios del Zaque, pues posaron en el pueblo de Turmequé, muy importante dentro de esa confederación del norte. Desde dicha población envió Quesada al capitán Pedro Fernández de Valenzuela para que prosiguiera al oriente. Este conquistador descubrió el fértil valle de Tenza y conoció las minas de esmeraldas de Somondoco, las cuales no estaban siendo explotadas en ese tiempo por los indios, debido a que no era época de lluvias, necesarias para hacer correr la tierra de las peñas. Los españoles se asombraron de semejantes yacimientos y con las mismas barras de madera de los mineros muiscas procedieron a sacar varias gemas. En esta expedición a Somondoco, Fernández de Valenzuela pudo ver los Llanos Orientales, de inmensa extensión. Volvieron a Turmequé con las noticias de los Llanos y de las esmeraldas.

Las tropas de Quesada, ante tales descubrimientos, sentían que estaban próximos al Perú y en tierras del Dorado. Precisamente por esas zonas tuvieron noticia de que el Zaque de Tunja vivía cerca de Turmequé y que era muy rico. En esos momentos (1537) ocupaba tal jerarquía Quemuenchatocha, a quien Quesada hizo prender rápidamente, dedicándose sus hombres a tomar tesoros de la residencia del gran cacique. Sin embargo, ellos querían más. En suma, lograron 191.294 pesos de oro fino, junto con algo que capturaron más tarde en Sogamoso, 37.288 pesos de oro bajo, 18.390 pesos en plata y 1.815 esmeraldas (Acosta, *s.f.*; Simón, 1981). Ante el hostigamiento de los castellanos, Quemuenchatocha mostró un asombroso silencio, que le ayudó en parte para que Jiménez no permitiera que lo agredieran.

De Tunja, los conquistadores salieron con rumbo a Sogamoso, sede del gran templo del Sol construido por Goranchacha; en el camino tuvieron que atravesar los dominios del cacique Tundama, el cual, aunque estaba bajo la jurisdicción del Zaque de Tunja, tenía muchos indios guerreros y se había levantado en varias ocasiones. El Tundama se valía de ofertas para hacer llegar a los españoles hasta sus casas, prometiéndoles oro y otras riquezas, pero cuando ellos se hallaban

cerca, los indígenas abandonaban las viviendas y desde los montes vecinos les arengaban y burlaban.

Al llegar a Sogamoso, les admiró a los españoles profundamente ver la cantidad de oro que había en el templo: momias con planchas de oro, enchapes del mismo metal en las paredes, etc. Dentro de la construcción estaba solitario un sacerdote o *jeque* (Simón, 1981). De ser cierta esta circunstancia, es posible pensar que se hallara en estado de meditación producido por el ayo o coca o por el borrachero, que eran las sustancias psicotrópicas, junto con el yopo, que ingerían los jeques o sacerdotes muiscas.

Algunos soldados se introdujeron en el templo con teas, y de alguna manera, accidental o no, se prendió la estera del piso e inmediatamente se incendió el centro ceremonial. Según las crónicas, el anciano sacerdote murió incinerado. Después de apagado el fuego, los españoles sustrajeron lo que pudieron en oro y esmeraldas, mientras los indios, aterrorizados ante semejante etnocidio, optaron por huir.

En el *interin*, el Zaque seguía privado de libertad por orden de Quesada, en Tunja. Al final fue dejado libre pero murió poco después.

Con toda la cantidad de oro y piedras que recogieron los españoles, se sentían algunos de ellos en pleno Dorado, pero de todos modos no se les aparecían los fabulosos palacios que habían surgido con toda la tradición mágica que trajeron los españoles, pues creían que el dicho Dorado seguía sin alcanzarse. Precisamente buscando el Dorado fue como se dieron muchas de las expediciones de tierra firme, y por esa misma razón salieron las huestes de Quesada desde Bogotá hasta Somondoco, viendo que el Zipa no era poseedor del fabuloso tesoro del Dorado.

Luego del incendio del templo de Sogamoso, las huestes de Quesada tuvieron un duro combate en Bonza con indígenas del Tundama, a las cuales derrotaron y persiguieron hacia el sur hasta llegar nuevamente al Bogotá indígena.

Tisquesusa se había refugiado en la casa del monte, en Facatativá, noticia que conocieron los españoles por unos indígenas delatores que fueron atormentados con tal de averiguar el paradero del Zipa. Hasta él llegó un piquete de soldados y de un saetazo ultimaron al Zipa.

El nuevo jerarca sucesor de Tisquesusa fue Sagipa, de quien haremos aparte un opúsculo biográfico. Éste fue solícito con los españoles, y aun les pidió alianza en la lucha contra los panches, pero como se

demoró en entregarles los prometidos tesoros de Tisquesusa, le sometieron a tormento y allí murió. Quesada no pudo recoger ningún tesoro, porque por más que buscaron y rebuscaron no hallaron sino pequeños tejuelos de oro bajo.

Luego de estas dos tragedias para la sociedad indígena de la confederación del Sur, Quesada procedió a fundar Santafé, el 6 de agosto de 1538, pero en realidad la fundación definitiva con todo el reconocimiento legal ocurrió en 1539. La inicial fue hecha ante el peligro de que vinieran, como en efecto llegaron, otros conquistadores a discutir la fundación y las mercedes que ella representaba.

A estas alturas hay que hacer alusión a la leyenda del Dorado, pues la versión más conocida y a la cual más se recurre es que procedía del sur, traída por las tropas de Belalcázar, quien llegó a la recién fundada Santafé en busca de ese Dorado. Al respecto, vale la pena citar aquí al cronista Simón, quien afirma:

> El fundamento, pues, que hubo de donde se han levantado estas polvaredas del Dorado fue de esta suerte: recién poblada la ciudad de San Francisco de Quito por el capitán Sebastián de Belalcázar el año de mil quinientos treinta y cuatro...este capitán, andando con cuidado inquiriendo por todos los caminos que podía entre los demás indios de que se andaba informado la tuvo de que había allí en la ciudad un forastero. Y preguntándole por su tierra, dijo «Que se llamaba Muequetá y su cacique Bogotá...y preguntándole si en su tierra había de aquel metal que le mostraban, que era oro, respondió ser mucha la cantidad que había y de esmeraldas...y añadía que había una laguna en la tierra de su cacique, donde él entraba algunas veces al año de unas balsas bien hechas en medio dellas, yendo en cueros pero todo el cuerpo lleno desde la cabeza hasta los pies y manos de una trementina muy pegajosa y sobre ella echado mucho oro en polvo fino. De suerte que, cuajando de oro, toda aquella trementina se hacía todo una capa o segundo pellego de oro que, dándole el sol por la mañana...daba grandes resplandores. Y entrando así hasta el medio de la laguna, allí hacía sacrificios y ofrendas, arrojando al agua algunas piezas de oro y esmeraldas...» (Simón, 1981, III:319-321).

Pero más adelante agrega que con esa información quedaron satisfechas las inquietudes de los conquistadores, pues su fantasía ya les había hecho figurar hombres y ciudades de oro. Lo de la ceremonia de la

laguna de Guatavita, en sí misma, no es leyenda, sino realidad. Se sabe que de hecho ocurría, pero independientemente de ella, toda la Conquista española, antes y después del informe del indio a Belalcázar, fue una búsqueda incansable de Dorados. Y ahí sí que aparece la leyenda. Los españoles, que abrigaban la esperanza de enriquecerse con el oro de estas regiones, no ahorraron esfuerzos por obtener informaciones de los indios sobre la localización de sus tesoros. Aparte de que había muchas etnias que no poseían oro ni practicaban la orfebrería, hay que tener en cuenta que muchas veces los mismos aborígenes fueron los iniciadores de la idea del Dorado, ya que al ver la codicia de los hispanos por el oro, ese mito les servía como pretexto para que los conquistadores se salieran de sus tierras y los aliviaran temporalmente. Por eso, la leyenda del Dorado, es producto de la inventiva imaginaria de los soldados españoles y de la respuesta de los nativos ofrecida como alternativa o estrategia defensiva contra los invasores (Morales, 1985:11).

Pero junto con el Dorado, los de Castilla traían otras fabulosas ideas como las Siete Ciudades de Cíbola, las cuales creyeron encontrar en la Florida, o el País de la Canela, o las Amazonas, etc., que en gran parte hacían referencia a la imaginación popular medieval muy en boga en España y el resto de Europa (Morales, 1985:11).

Hay que agregar que la información dada a Belalcázar hablaba del reino de Cundinamarca como sede de la ceremonia del Dorado, pero parece ser que ese topónimo de filiación quechua pertenece más bien a los Andes Centrales, aunque se arraigó en el centro de nuestro país durante toda la historia posterior hasta nuestros días a raíz de que los «piruleros», o soldados venidos del Perú con Belalcázar, lo trajeran e implantaran.

Lo de Guatavita ha sido confirmado por la historia, pues desde el siglo XVIII se hicieron intentos, con resultados positivos, para extraer las joyas de sus profundidades. El primero que lo hizo fue un español, Antonio de Sepúlveda, quien luego de extraer varias piezas de oro, dejó el correspondiente quinto real; más tarde, durante la presidencia del general Santander, éste formó parte de una compañía que también desaguó la laguna y extrajo «valiosos tesoros». La lista de hallazgos no terminaría, pero en la actualidad parece que la capa de sedimentos es muy densa e impide hacer más descubrimientos.

Volvamos ahora a la conquista de los muiscas, luego de fundada la actual capital de Colombia. Mientras Gonzalo Jiménez de Quesada

había partido hacia España a dirimir lo referente a la jurisdicción del Nuevo Reino descubierto por él, su hermano Hernán Pérez de Quesada marchó sobre Tunja para hacer entrega oficial de los solares y encomiendas que había designado Baltasar de Maldonado, en la recientemente fundada ciudad, por Gonzalo Suárez Rendón (6 de agosto de 1539). Hernán Pérez se enteró allí de que Jerónimo Lebrón, nuevo gobernador de Santa Marta subía el río Magdalena hacia el Nuevo Reino para reclamar su jurisdicción. Ambos tuvieron una entrevista en Tunja y después de varios altercados y de dejar las primeras semillas de trigo, Lebrón regresó y Hernán Pérez se preparó para su periplo, que lo llevó primero por territorio de los laches, luego la Orinoquía, el Caqueta y el alto Putumayo hasta parar en Sibundoy, sin haber conseguido los fabulosos tesoros del Dorado, en pos de los cuales había organizado la peregrinación que comprendió buena parte del territorio de la actual Colombia.

Antes de salir de Tunja llevó a cabo un enorme genocidio, en el cual cayeron el nuevo Zaque, Aquimín, sucesor de Quemuenchatocha, y varios caciques dependientes de él, como el de Turmequé, Boyacá, etc. A raíz del matrimonio del Zaque, Pérez de Quesada decidió pretextar que las ceremonias del caso eran un intento de sublevación, y así encerró a los caciques, los prendió e hizo ahorcar (Acosta, *s.f.*).

Con hechos como éste se fue logrando el ablandamiento y sujeción de los muiscas a los conquistadores, y aunque se presentaron actos de resistencia, como los protagonizados por el Tundama, el régimen de encomienda y el mestizaje fueron minando la estructura familiar y asegurando la extinción de los muiscas.

El régimen de encomienda

Las primeras encomiendas hechas en territorio de los muiscas corresponden a los repartimientos de indios ordenados por Gonzalo Jiménez de Quesada, que posteriormente se convierten en verdaderas encomiendas en virtud del reconocimiento formal dado por la Corona.

Las cifras de indios encomendados inmediatamente después de las fundaciones de Bogotá y Tunja dan a entender que esta zona Muisca estaba bastante poblada. Si bien no tenemos datos muy fiables sobre la densidad de población a mediados del siglo XVI, sí sabemos que al

finalizar la centuria había 108 pueblos de indios repartidos a 52 encomenderos en los antiguos dominios del Zipa, con casi 20.000 tributarios y 42.000 mujeres menores de 18 años, o sea, chusma no tributaria. Eso da aproximadamente 62.000 indígenas (Hernández Rodríguez, 1978). Como un español podía tener varias encomiendas, el promedio de 1.080 indios por encomienda se tiene por fuerza que reducir (Hernández Rodríguez, 1978). Esos datos contrastan con lo registrado para 1718, cuando en Santafé y sus corregimientos dependientes sólo había 3.017 muiscas (Hernández Rodríguez, 1978).

Las encomiendas, teóricamente, se otorgaban en razón de los esfuerzos hechos por los prebendados a la causa del rey. Así lo atestigua el adelantado Jiménez de Quesada cuando dice, por ejemplo:

> El capitán Juan de Céspedes es de los que hay agora vivos y uno de los que más trabajaron y sirvieron en este descubrimiento y conquista y entró conmigo por capitán de uno de ocho capitanes que metí con gente en este reino y él tiene calidad. Tiene tres repartimientos en esta ciudad de Santafé en que había mil quinientos indios poco más o menos, llamados los repartimientos de Ubaque, Cáqueza, Ubachoque. Tiene bien de comer para en este reino. (Citado por Hernández Rodríguez, 1978:107-108).

Asimismo otorgó al capitán Antón de Olalla el repartimiento de Bogotá, con 1.000 indios aproximadamente; el de Suba a Antonio Cardozo, con otros 1.000; el de Fusagasugá (en tierras límites con los sutagaos) al capitán Gonzalo García Zorro, con 500 indios; el de Guatavita al capitán Hernán Vanegas, con 2.000 indios; el de Zipacón a Francisco Figueredo, con 200 a 300 indios; a Andrés Molina, el de Chocontá; a Francisco Gómez el de Tibacuy y Cueca, con 400 indios, y el de Usme a Juan Gómez, con unos 200 a 300 aborígenes (Hernández Rodríguez, 1978).

Lo propio se hizo también en la región de Tunja. Sin embargo, en estos antiguos dominios del Zaque, los soldados se quejaron de que Hernán Pérez había privilegiado a las huestes de Belalcázar, que no tenían tanto derecho como los que sí habían acompañado al adelantado desde su salida de Santa Marta.

Es indudable que el agraciamiento que buscó Hernán Pérez con los piruleros fue para evitar que éstos se amotinaran, pues traían fama

de levantiscos (entre ellos se fraguaron luego las revueltas de Lope de Aguirre y Oyón, entre otras, precisamente por no sentirse bien tratados en la otorgación de encomiendas) y en cualquier momento podrían rebelarse y pedir que el Nuevo Reino quedase dentro de la gobernación de Popayán.

El manejo de las encomiendas no siempre pudo ir de acuerdo con las disposiciones legales emanadas del Consejo de Indias, en parte por la enorme distancia entre las colonias y la metrópoli, pero también por el interés económico de los encomenderos. Fue así como, a pesar de estar vedada la venta de encomiendas, algunos de los soldados de Quesada las vendieron; otras quedaron como dote para las hijas de los encomenderos. Fuera como fuese, el sistema de encomiendas logró extenderse porque de todos modos representaba una renta para sus poseedores y el comienzo de una riqueza. La encomienda de Chita debía entregar al año 200 pesos de oro y 200 mantas de algodón (Hernández Rodríguez, 1978).

Muy pronto surgieron rivalidades entre encomenderos y gobernadores respecto a la posesión de las encomiendas. Aquéllos alegaban que siendo de ellos se evitaban los malos tratos que los segundos infligían a los indios. Tal fue el argumento que esgrimió el adelantado de Canaria, Alonso Luis de Lugo, gobernador de Santa Marta, para tomar los repartimientos de Duitama, Sogamoso, Saboyá, Guatavita, Fontibón y Guataquí (Colmenares, 1973), que definitivamente eran de los más productivos que había en el Nuevo Reino. Muchas veces, estos despojos trataban de ser resarcidos, con una encomienda menor, caso que le ocurrió al fundador de Tunja, Gonzalo Suárez Rendón.

A favor de los gobernadores, y muy concretamente en el Nuevo Reino y por tanto para el caso de los muiscas, estaba la comprobación no sólo del mal trato dado por los encomenderos, sino la exigencia de que el tributo debía ser dado en oro (Colmenares, 1973). En la provincia de Tunja, por ejemplo, Lugo envió un inspector para que averiguara el trato otorgado por los encomenderos a los indios y cuántos permanecían aún sujetos a sus caciques. Con esto no sólo perseguía cumplir la orden real proteccionista, sino más bien fomentar la competencia de los españoles desposeídos de encomiendas contra los poseedores, y así declarar la inestabilidad por un medio subrepticio.

Todo esto afectaba a los indígenas en la medida en que los encomenderos, ante tal situación de zozobra, aumentaban más las tasas, *motu*

propio, y por tanto el esfuerzo de los encomendados, para tratar de sacar el máximo de provecho antes de que se las quitaran de su poder.

Aunque, como es bien sabido de todos, la encomienda no daba derecho a repartición de tierras, sino exclusivamente de indígenas, en la práctica, muchas veces significó tal traspaso por vía de despojo. Entre los muzos, otro grupo del Nuevo Reino vecino de los muiscas, el gobernador de la provincia de muzos y colimas dio encomienda de indios mitipíes a Juan Martín Cerrato en los siguientes términos:

> Encomiendo a vos Juan Martín Cerrato los dichos indios de apellidos arriba según como los hubo y poseyó Alonso de Isla con todos sus caciques y capitanes indios e indias grandes y pequeños, ladinos y chontales que les son sujetos y pertenecientes con todas sus tierras y estancias y labranzas. (Hernández Rodríguez, 1978:210).

Otro tanto se evidencia en el origen de la hacienda del Novillero o Dehesa de Bogotá, cuyo primer propietario fue el capitán Antón de Olalla, la cual constituyó un verdadero latifundio colonial que ocupaba buena parte de las tierras occidentales de la Sabana de Bogotá. Antes de que se le confirmara a Olalla la encomienda, lo cual ocurrió el 13 de julio de 1547, se le dio un depósito, o sea el repartimiento antes de ser confirmado como encomienda, el cual

> ...vos podeis servir y aprovechar en vuestras haciendas, labranzas, granjerías y rescates y minas con tanto que si oro y piedras preciosas esmeraldas vos quisieren dar o rescatar lo hagais saber a mi o a los oficiales de su majestad que en esta jurisdicción residen. (Citado por Carrasquilla, 1987:12).

La encomienda de Olalla se extendía por el pueblo indígena de Bogotá, que quedaba al occidente de la actual metrópoli, en el vecino municipio de Funza, el pueblo de Tena y todos los sujetos al Bogotá, excepto los de Pasca, Bojacá, Cubiasuque y Chusaque (Carrasquilla, 1987:13). Además, Olalla fue engrandeciendo sus predios al comprar otras tierras adquiridas de manera similar por otros vecinos como Pedro Martín. Así y todo, pudo ir acumulando tierras hasta conformar el latifundio de 1.664 hectáreas (Carrasquilla, 1973) que durante la colonia aportó, con trabajo indígena ganado para Santafé, cosechas, leña, adobes, etc.

En teoría no se podían comprar ni vender encomiendas, pero al hacer mercedes de tierras a los conquistadores primero, y a otros encomenderos después, se iban dando casi contemporáneos los indios que las ocupaban, a pesar de las protestas de ciertos sectores del clero y de los regidores de indígenas. Asimismo, cuando alguna encomienda quedaba vacante, muchas veces pasaba a la Corona, pero ésta acostumbraba sacarla a solicitud pública y perdía control sobre las tierras de los indios.

Sin embargo, ciertas tierras del altiplano quedaron en poder de los indios y fueron la base para la conformación de los posteriores resguardos establecidos a finales del siglo XVI, pero eso no obsta para decir que la disminución del territorio indígena en el curso de la primera centuria colonial fue muy intensa. Lo que sucedía era que las disposiciones coloniales que trataban de tierras que estuvieran utilizadas para vivir o para cultivar no tenían en cuenta que había otras extensiones justamente reclamadas por los naturales, como eran las tierras de reserva, especialmente donde se practicaba la agricultura de roza y quema, o zonas de bosques para extracción de fibras y resinas, como el moque entre los muiscas, o aun áreas de sitios ceremoniales, muy importantes para los indígenas. Por eso, al asignarse los primeros resguardos, los indios reclamaron tierras ocupadas por encomenderos y otros colonos, porque aunque no formaran parte del área de vivienda o cultivo factuales, sí podían ser útiles e importantes para ellos.

Finalmente, la encomienda representó para los muiscas, al igual que para los demás grupos étnicos, una notoria disminución de la población nativa gracias al mestizaje patrocinado en buena parte por las uniones entre encomenderos e indias asignadas a su encomienda, y por tanto no tributarias, y también gracias a las epidemias, las cuales azotaron violentamente a los muiscas, sobre todo en los siglos XVI y XVII.

Los encomenderos burlaron sistemáticamente la prohibición de exigir servicios personales sin remuneración, especialmente en la provincia de Tunja, y también incumplían las tasas fijadas por los oidores en sus visitas. Eso motivó dos fenómenos: por un lado, la frecuencia de visitas, especialmente en las tres últimas décadas del XVI y en la primera mitad del XVII, y por otro, las reclamaciones y alegatos de uno de los caciques más interesantes de los muiscas, don Diego de Torres, cacique de Turmequé, el cual llegó en su lucha hasta la corte de Felipe II, como veremos en su boceto biográfico.

Resistencia indígena

Siempre se ha dicho que los muiscas no ofrecieron mayor resistencia a la obra de conquista española, en base a que no se presentaron sublevaciones sangrientas como las ocurridas entre los quimbayas, con juntas de guerra, homicidios, etc., o ataques que bloquearan las fundaciones, como ocurrió con Santa Marta, en el área de los taironas.

Sin embargo, hay que anotar que aunque la caída del Zipa y el Zaque se efectuaron sin un gran trabajo relativo por parte de los españoles, el Tundama sí demostró resistencia armada con contingentes grandes y bien organizados. Por otro lado, recuérdense los combates iniciales ofrecidos por los indios de Nemocón y Cajicá contra las tropas quesadistas y, entre otros casos, el alzamiento de los indios de Suta y Tausa contra las exigencias de sus encomenderos: se hicieron fuertes en el peñón de Sutatausa, adyacente a una laguna, y se resistieron a seguir trabajando y prestando tributo. Hernán Pérez de Quesada envió a Juan de Arévalo para sojuzgarlos; él se valió de promesas de paz y cuando los indios las creyeron y se acercaron a los hispanos, Arévalo mandó cargar contra ellos, con lo que murieron acuchillados y despeñados desde las alturas.

Este Arévalo fue el mismo que hizo desnarizar a adultos, mujeres y niños de su encomienda de Cota porque no cumplían con sus exigencias, y al cacique de Chía lo amarró del cuello a un poste porque no le otorgaba el oro que pedía. Estos hechos genocidas constan en documentos de acusación contra Arévalo que están en el Archivo de Indias de Sevilla y que fueron dados a la luz por el historiador Juan Friede hacia 1960. En ellos consta, además, que en la matanza de sublevados de Sutatausa cayeron de 3.000 a 4.000 indígenas, lo cual da a entender la fuerza que tenía el movimiento.

Por otro lado, la resistencia también se llevó a cabo por medios más sutiles, como fueron la preservación de ciertos ídolos para seguir haciendo ceremonias tradicionales hasta bien avanzada la colonia, o la continuidad de las ofrendas funerarias en pueblos muiscas, después de la Conquista. Así se rebelaban contra la religión cristiana que se les imponía mediante curas doctrineros dentro y fuera de las encomiendas.

En el encuentro con el Tundama, antes de iniciar la expedición por el valle de Neiva, las tropas de los europeos se toparon con un ejército organizado en formaciones escalonadas y con todos los com-

batientes emplumados. Para esta contienda, el cacique Tundama puso en ejercicio su condición de autoridad centralizada, luego de la defección del Zaque, y convocó a todos los caciques de sus términos, hasta Cerinza. La batalla se localizó en los pantanos de Bonza y significó un duro esfuerzo para las tropas invasoras, aunque al final, los indios salieron derrotados y los sobrevivientes se refugiaron en las islas de los pantanos, donde no llegaba la caballería.

Sin embargo, hubo dos personajes, caciques indígenas de la resistencia, de quienes vale la pena hacer unos bocetos biográficos, porque representan dos momentos y dos actitudes diferentes de defensa del territorio y de su identidad. Se trata de Sagipa y de Diego de Torres, cacique de Turmequé.

Sagipa

A este Zipa tuvimos oportunidad de referirnos anteriormente. Fue el último de los que ocuparon el importante cargo de cacique de Bogotá y jefe de la confederación meridional de los muiscas.

En algunas crónicas, este Zipa figura también con el nombre de Sacrezazipa, quien luego de la muerte de Tisquesusa ocupó el citado cargo, aunque no según las normas tradicionales de herencia del cacicazgo de Bogotá entre los muiscas. Conforme a las normas respectivas de sucesión, tal dignidad correspondía al sobrino hijo de hermana y cacique del pueblo de Chía, pero éste se hallaba oculto. Entonces Sagipa, que aunque no cumplía dichos requisitos, era primo de Tisquesusa, a quien se refería como hermano, optó por proclamarse Zipa ante la defección del titular y basándose en el prestigio que tenía como militar en la defensa de las fronteras contra los panches y en las campañas de los Zipas anteriores contra el Zaque.

Sagipa o Sacrezazipa era pues primo de Tisquesusa e hijo de la hermana del cacique de Guatavita, personaje muy influyente dentro del cipazgo, pero que de todos modos no determinaba por regla la sucesión al cacicazgo de Bogotá y por tanto, al cargo de Zipa. Todo lo anterior pone de manifiesto que era posible entre los muiscas cierta flexibilidad en la sucesión del cargo, lo cual es muy frecuente en las organizaciones de cacicazgos, sobre todo si, ante la crisis política producida por la conquista española, el legítimo sucesor no se hacía presente.

Uno de los uzaques, Quixinimpaba, quien en este caso también podía pretender el cargo máximo, informó de aquella situación de parentesco a Hernán Pérez de Quesada, quien junto con otros capitanes influyó ante su hermano para que apresara a Sagipa, de quien aseguraban que había robado el tesoro de Tisquesusa.

El futuro adelantado cedió pronto a las presiones de los codiciosos e hizo arrestar a Sagipa, quien fue llevado al campo español en Bosa, detenido y vigilado permanentemente por un cuerpo de ballesteros. En principio se le dio buen trato y los indígenas subalternos iban hasta la prisión a llevarle obsequios, lo que a los ojos de los españoles era tributo, pero que en realidad no eran, sino aportes de ayuda para tan lastimosa situación. Ante las exigencias del oro, Sagipa no tuvo más remedio que dilatar la espera argumentando que el tesoro de Tisquesusa había sido repartido y que juntarlo nuevamente tomaría 40 días, al cabo de los cuales él podía entregar la pieza del retrete totalmente llena de oro hasta la mitad de su altura.

Ante semejante promesa los españoles decidieron esperar, y efectivamente, al recinto del sanitario llegaban diariamente indígenas con láminas y «chagualas» de oro envueltas en mantas, para descargarlas en el piso de la habitación; lo que no percibían era que cada uno a la vez recogía alguna pieza y la colocaba dentro de su mochila para volvérsela a llevar. Aquí hay que hacer notar que en la promesa de Sagipa, según cuentan los cronistas, estaba estipulado que los españoles sólo verían el tesoro cuando al final se hubiera acumulado todo; con tal argumento se enardecía la codicia de los españoles, para quienes bien valía la pena aguardar con tal de tener esa sorpresa. Y cayeron en el ardid de Sagipa y sus súbditos.

Al cumplirse el plazo y ver la pieza vacía, Jiménez lo requirió furioso y el Zaque dijo que los únicos responsables del engaño serían sus uzaques rivales Quixinimpaba y Quixinimegua aliados para perderlo a él por no haberles dejado el cargo. Este informe les costó la vida a los dos uzaques.

Últimamente, el Zaque manifestó que como estaba prisionero los indios no le obedecían y por esto no traían las joyas del tesoro; entonces fue puesto fuera de la prisión pero muy vigilado. Entró en un perpetuo mutismo que llevó a los españoles a darle tormento hasta que murió, en 1538, antes de la fundación de Bogotá (Fernández de Piedrahita, 1881:130-134).

El citado cronista da como mayores responsables del tormento y muerte de Sagipa a Hernán Pérez de Quesada, Gonzalo Martín Zorro, Gonzalo Suárez Rendón y al general Jiménez de Quesada. Agrega que al Zorro lo mató luego en un juego de cañas, el mestizo don Diego Venegas, nieto del cacique de Guatavita por parte materna, cuya hermana casó con el hermano de Nemequene y padre de Zagipa. Ese progenitor del Zipa fue valiente defensor de los muiscas en la batalla del peñón de Ubaque (Fernández de Piedrahita, 1881).

No sabemos con certeza a qué tipo de tormento se sometió a Sagipa, pero el cronista Piedrahita dice que en el juicio entablado por Jerónimo Lebrón contra Quesada se habla de herraduras al rojo puestas en las plantas de sus pies hasta que murió. Agrega el cronista del siglo XVII, que la acusación podría ser exagerada por el interés de Lebrón en despojar a Jiménez del Nuevo Reino y circunscribirlo dentro de la gobernación de Santa Marta (Friede, 1974).

El recuento previo nos da a entender, por una parte, que el término de hermanos se extendía a los primos, por lo menos a algunos de ellos, lo cual puede implicar lo que la etnología ha llamado sistema clasificatorio de parentesco. Por otro lado, nos muestra que la sociedad muisca, al igual que los demás cacicazgos, no tenía una unidad totalmente configurada y que el sistema político daba lugar a flexibilidades y escisiones. Finalmente, vale la pena reflexionar sobre la actitud cambiante de los conquistadores, quienes primero se aliaron con Sagipa para derrotar a los panches en el célebre combate de Tocarema y luego optaron por la actitud de enemistad y sojuzgamiento hacia los primeros. A primera vista salta la idea de un comportamiento cambiable a medida que se ve próximo o lejano el tesoro, con tal de lograrlo. Pero también hay que ver que en la alianza de los muiscas con los hispanos, se manifiesta la capacidad de los cacicazgos para sostener fusiones —y fisiones—.

En el combate de Tocarema los enemigos panches estaban liderados, al decir de Piedrahita, «...parece haber sido Tocarema, el Síquima, el Matima y Bulundaima su confidente...» (1881:129). Éstos admitieron la derrota luego de una carga feroz contra los muiscas, pero los de a caballo —españoles naturalmente— se refugiaron en un bosque y cayeron por sorpresa contra los panches, a quienes prácticamente aniquilaron. Esta alianza victoriosa dio mayor prestigio a Sagipa, pero también pudo alimentar las divergencias con los uzaques.

No podemos terminar esta reseña sobre el último Zipa efectivo sin recordar que el fiscal de la causa contra él fue Jerónimo de Inza y el defensor... Hernán Pérez de Quesada. Sobran los comentarios.

Don Diego de Torres

> Era Diego de Torres un mestizo, hijo de la hermana mayor del Cacique de Turmequé llamada Catalina de Moyachoque y del conquistador Juan de Torres, quien después de servir al Emperador Carlos V en la casa real y en las campañas de Italia por varios años, vino a las Indias y entró al descubrimiento del Nuevo Reino de Granada, con el adelantado don Gonzalo Jiménez de Quezada, bien aderezado de armas y caballos y otros pertrechos, como hidalgo notorio que era... habiéndose distinguido especialmente en la recia batalla que se libró en el Pantano de Vargas con el Cacique de Tundama... De esta unión nació por el año de 1549 Diego de Torres quien pasó su infancia y su adolescencia en casa de sus padres en Tunja. Su madre le enseñó el idioma de sus antepasados, y su padre, al cumplir la edad de ocho años lo puso en la escuela que para mestizos hijos de españoles tenía en su casa don Diego del Aguila, en donde, como él mismo lo cuenta, con mucha disciplina y azotes aprendió a conocer y amar a Dios y al Rey, habiendo tenido como condiscípulos entre otros a Sebastián Ropero... Más tarde, con el fin de perfeccionar su educación, recibió clases de religión, moral y gramática en el convento de los Padres Dominicos, completando en esta forma los estudios que por aquella época hacían los jóvenes de la Colonia. (Rojas, 1975:7-8).

Con esta cita un poco larga del único biógrafo del cacique de Turmequé, salta a la vista que los mestizos, a pesar de vincularse con la sociedad «blanca» y hasta formar parte de ella, no siempre perdían la identidad indígena, y menos si tenían acceso al cargo de caciques por razón de ser sobrinos del antecesor por vía materna (hijos de hermana). Sin embargo, lo anterior no significa que el mestizaje no contribuyera a la pérdida de indígenas. Aunque esto ocurriera en gran medida los primeros mestizos no tenían que dejar de ser indios, máxime cuando su madre era india y la filiación tradicional era matrilineal. Sin embargo, a partir de los hijos de estos mestizos, el proceso de desindigenización sí era firme y galopante.

El padre de Diego de Torres había tenido otro hijo en España, Pedro, quien como heredero del mayorazgo vino a administrar las haciendas del encomendero y a su muerte heredó la encomienda, que había sido asignada por dos vidas. Diego, el menor, cuando tuvo la mayoría de edad, sucedió a su tío materno en el cargo de cacique de Turmequé, pues como ya sabemos era hijo de la hermana mayor del finado. Con la colaboración del presidente, Venero de Leiva, logró que la audiencia confirmara su cargo. Dentro de él, se distinguió por el empeño en enseñar la doctrina cristiana a los indios de Turmequé y en el cuidado de sus derechos y prerrogativas. Hay que anotar que su ascenso al cacicazgo no se rodeó de los rituales tradicionales por no haber recibido entrenamiento previo.

Su conducta con los naturales contrastaba con la de su medio hermano, adicto a la explotación de los encomendados, y por esa diferencia surgieron serias indisposiciones entre ambos. Pedro solicitó a la Real Audiencia la deposición del cargo de don Diego y lo consiguió. Los argumentos que sirvieron de pretexto fueron que era mestizo y que no había celebrado los ritos de paso de rigor. Sin embargo, no se puede olvidar que los indios de Turmequé aceptaron su solicitud sin reparo alguno y lo aclamaron como su cacique. Así, tuvo sus procuradores de caciques, como cualquier otro del mismo rango.

En circunstancias similares se hallaba el cacique de Tibasosa, don Alonso de Silva, otro mestizo: ambos enviaron un memorial al rey Felipe II, en el cual, además de contarle su situación injusta, le pedían entrevista. El rey se la concede después de dos años de hecha la solicitud, fechada el 8 de abril de 1575.

En el ínterin, la Audiencia de Santafé ordena la demolición de los bohíos del cercado del cacique de Turmequé y que la madera usada se devuelva a los indios que la cortaron y transportaron, para que la utilicen como leña. Por su parte, Alonso de Silva solicita ante el rey, que se cambie la norma tradicional de sucesión del cacicazgo por la española, de forma que los hijos hereden el cargo, solicitud que es bien recibida por el rey y confirmada por él y por la audiencia, la cual, al hacer toda la documentación de aprobación, dice que la sucesión en el sobrino hijo de hermana mayor es costumbre de idólatras e inspiración del diablo. Con tal medida, patrocinada inicialmente por el cacique de Tibasosa, se da un paso en la labor etnocida contra los muiscas.

Diego de Torres emprende en 1575 el viaje a España, pero a escondidas de la Audiencia; cuando ella se entera, lo manda prender. Como él está aún en territorio de la Nueva Granada, le toca dar un rodeo por Valle de Upar y Riohacha, para luego dirigirse a Cartagena. Se embarca en una nave cubana y pasa grandes aventuras y pérdidas; va a dar a La Española, donde recibe cartas de recomendación para gente influyente del Consejo de Indias. Naufraga en las Bermudas y al fin, en 1577 llega a Sevilla, animado por poder reivindicar los derechos de los naturales de su pueblo (Rojas, 1965). Al año siguiente lo recibe el rey y don Diego le presenta un amplio memorial donde denuncia, en nombre de los indios del Nuevo Reino, los incumplimientos que los encomenderos y las autoridades de la colonia hacen de las disposiciones reales en materias como el servicio personal, prohibido por las Leyes Nuevas de 1542; asimismo se queja de que los encomenderos cometen fraude en la recolección de los tributos, que no cumplen los mandatos sobre provisión de doctrina y abusan de los indios mitayos, pagándoles un tercio del salario convenido y obligándolos a ser bogas por el Magdalena, lo cual había condenado expresamente el monarca. Al final, el rey y el Consejo de Indias decretan un auxilio para el cacique, que demuestra con documentos la legalidad de su cargo; como recompensa de sus trabajos y buena voluntad, le dan el oficio de picador en las pesebreras reales.

La labor de don Diego es francamente monumental y todavía ignorada en la historia colonial de América. Como consecuencia de sus gestiones, el Consejo nombra un Visitador General, cargo que recae en la persona de Juan Bautista Monzón, que lleva orden explícita de abolir el servicio personal por el que se explotaba a los indios encomendados, haciéndolos trabajar sin remuneración, aparte de las contribuciones que debían dar como fruto de la encomienda.

Sólo lo anterior es ya motivo suficiente para la inmortalización de este cacique de Turmequé en los anales de la defensa del indígena. En la corte se le autoriza para que mientras se define su proceso penal, se le restituya en el cargo de cacique del pueblo de Turmequé y se le permite regresar a tomar posesión del mismo.

Al llegar a Cartagena se informa de que el estado de ánimo de los encomenderos contra él es muy pesimista, pero a pesar de eso visita las encomiendas de Tolú y habla con el cacique Tonina sobre sus derechos. Luego sube al Nuevo Reino y en el trayecto conversa con va-

rios caciques de diversas etnias. Su entrada a Turmequé a posesionarse de nuevo en el cargo es todo un acontecimiento para los indios, que salen de sus refugios para recibirlo. Su llegada anima a los indios de encomienda a no pagar las tasas y en Tunja se habla de un alzamiento general, del cual obviamente se culpa a don Diego y al visitador Monzón. El presidente de la audiencia, Díaz de Armendáriz, se convierte en el principal enemigo de estos indigenistas y escribe al rey diciéndole que ambos son peligrosos.

El cacique de Turmequé decide hablar personalmente con la audiencia en Santafé, pero en el camino le apresan y como respuesta, los indios de la provincia de Tunja se niegan a pagar las tasas del tributo, mientras los mestizos apoyan el movimiento de Torres por la justicia que él mismo engendra. Ante situación tan difícil, la audiencia decide aprisionar a los mestizos que apoyan a Torres en la provincia de Tunja y luego, ante los oficios de los defensores del cacique, libera a todos.

Posteriormente, el visitador Monzón envía a Torres a España a procurar otra entrevista con el monarca y le entrega los pliegos y documentos que justifican sus reclamos con el respaldo del mismo visitador. Lamentablemente, el viaje se frustra porque en Tamalameque es hecho preso nuevamente, le roban el oro y esmeraldas que lleva para sufragar los gastos, tal como hizo en la ida anterior, y a un criado suyo lo maltratan. Ante esas circunstancias se ve obligado a regresar a Santafé, donde lo vuelven a apresar y poner grillos, pero su hermano y el capitán Gómez de Cifuentes lo fían. Sin embargo, no lo dejan libre y le prohíben que hable su idioma natal. De pronto la cárcel se incendia y don Diego corre el riesgo de morir quemado; escapa y empieza un período de persecución desenfrenado no sólo por parte de la Audiencia, sino también de la jerarquía eclesiástica.

Primero se le decreta la pena de muerte; luego apresan al visitador Monzón, a los procuradores del cacique y a su hermano Pedro. El arzobispo en persona va por los pueblos de la provincia de Tunja recogiendo objetos ceremoniales y cambiándolos por imágenes de santos cristianos; a los indios se les azota por supuesto ocultamiento del paradero del cacique Torres. La campaña se convierte en una búsqueda y destrucción de santuarios de Boyacá dedicados a cultos precolombinos.

A la sazón, don Diego se ha presentado ante el nuevo visitador Prieto de Orellana, pero la campaña continúa y se le encarcela nuevamente. Toda esta serie de represalias genera una gran polémica, y como

fruto de ella sueltan al cacique, quien nuevamente prepara viaje a España. En octubre de 1584 el monarca español recibe a don Diego de Torres, quien reitera los reclamos y acusaciones de la vez pasada, más los abusos y martirios a que fueron sometidos los indios de la provincia de Tunja, declarando especialmente el tormento que se dio al cacique de Paipa y cómo el de Duitama optó por suicidarse como resultado de la reciente opresión (Rojas, 1965).

El Real Consejo de Indias abre juicio contra don Diego y al cabo se le declara inocente y libre de pagar costas, mientras que se encarcela a los oidores Zorilla y Orozco, dos de sus grandes persecutores, quienes también son juzgados.

En su estadía en España obtiene don Diego una renta de 100 ducados trimestrales; allí contrae matrimonio con doña Juana de Oropesa, de quien tiene tres hijos; también se constituye en fiador de un nieto del Inca Atahualpa y luego queda como albacea del testamento de éste. Ya libre de toda culpa, sigue luchando en España para que se le restituya en el cacicazgo de Turmequé, donde han martirizado a una cacica. El 4 de abril de 1590 murió en Madrid, y el rey, al saber de su deceso, ordenó una pensión para la viuda y sus hijos. Así culminó una de las vidas más interesantes en favor de los indios, pero que quizás por ser cacique indígena no tuvo la misma publicidad que Las Casas, por ejemplo.

Para hacernos una idea de las proporciones que tuvo la búsqueda de santuarios indígenas cuando don Diego se hallaba fugitivo y se creía que él estaba patrocinando un movimiento de hechicería, veamos lo que al respecto escribió la historiadora Vicenta Cortés (1960) sobre la visita de 1577 a la provincia de Tunja:

> Eran los indios tan pertinaces en su deseo de escapar, que sólo prendiéndolos se sometían. Así, cuando Hidalgo iba camino de Duitama encontró por la vía al cacique Juan, que parecía ausentarse. Lo llevó consigo y le explicó el objeto de su venida para que cumpliera su comisión, pero en vista de que no se mostraba dispuesto a obedecerlo lo tuvo que prender al siguiente día para que le entregara sus chagualas y santillos de oro... En general la prisión y el aviso de los castigos corporales eran suficientes para convencer a los indios...así, por ejemplo, Hidalgo mandó dar 10 o 12 azotes a un indio de Firavitoba porque, aunque asistía a la doctrina, guardaba y frecuentaba los santuarios. (Cortés, 1960:210-211).

Con esta labor etnocida, la religión Muisca ya no pudo tener más refugios y vino a desaparecer como sistema. Los indios fueron cristianizados definitivamente y ya en la época republicana, a los que quedaban como tales, se les dio la estocada final fraccionándoles los resguardos.



VIII

OTROS GRUPOS DEL NUEVO REINO

Los guanes

Este grupo estaba localizado al norte de los muiscas, en la hoya del río Suárez, y era otro de los representantes de la familia chibcha que ocuparon la cordillera Oriental de los Andes septentrionales, junto con los muiscas, tunebos, laches, etc.

Los guanes no son muy tratados en las crónicas desde el punto de vista etnográfico, y en parte esa cortedad se debe a la idea errónea de algunos cronistas como Aguado (1955) de considerarlos un grupo muisca. Sin embargo, otros cronistas, como Castellanos sí confirman su identidad étnica aparte, la cual se evidencia, entre otras razones, por su autonomía política, con un jefe central —de tipo cacicazgo— del que dependían otros caciques locales. Tal autoridad máxima entre los guanes se localizaba en la mesa de Xerira, hoy de Los Santos, y tenía el nombre de Guanentá (Morales y Cadavid 1984). De ese Guanentá eran subalternos los pueblos y caciques de Siscota, Sancoteo, Chanchón, Poima, Chalalá, Caraeta, Choaguete, Bócore, Ñoncora, Macaregua y Butaregua, todos ellos localizados en la hoya del Suárez y el bajo río Chicamocha.

Ambrosio Alfinger recorrió territorio guane hacia 1532, en la expedición que hizo procedente de Coro y en la que murió a manos de los chitareros; sin embargo, no dejó ninguna fundación ni llegó a establecer mayor contacto con estos indios. Según Castellanos, entró al pueblo de Mene, cuya ubicación ha sido un poco problemática, pero parece que estaba al sur de la actual Bucaramanga, en los altos de Piedecuesta (Otero, 1972). Oviedo, (1944:VI) quien registra magistralmen-

te el viaje de Alfinger, dice que este conquistador teutón permaneció cinco días en el pueblo del Mene, pero no agrega ninguna acción con los naturales, a los cuales denomina corbagos. Morales relaciona Poaseque, límite con los muiscas, y plantea la hipótesis de que tal nombre de corbagos fuera el denominativo dado a los guanes por parte de los muiscas, mientras que Corbaraque sería el cacique de los otros, de los corbagos (Morales y Cadavid, 1984).

Luego del periplo de Alfinger, Jiménez de Quesada pasa por la frontera sur del territorio guane camino de la Sabana de Bogotá, y luego de fundada la ciudad, por primera vez, designa a Martín Galeano para que vaya hacia el norte y haga fundaciones. Este puebla Vélez en 1539 e inicia la conquista de la provincia de los guanes, pero antes se acerca a los belicosos agataes y cocomés, quienes le ofrecen resistencia. Galeano utiliza perros de presa que se ensañan contra unos y otros. Castellanos (1955) cuenta que contra los segundos, Galeano cometió mutilaciones de manos, dedos y narices para que sirviera de escarmiento a los agataes. Lo mismo hicieron sus tropas en la campaña contra el rebelde cacique Saboyá.

En la campaña de Guane, iniciada el 20 de enero de 1540, hubo episodios violentos en ocasiones como Macaregua y Butaregua. En la primera acción fue muerto el soldado Pedro de Vásquez, cuyo cadáver lo arrastraron los guanes hasta una casa, de donde tuvieron que rescatarlo los españoles. En Butaregua los indios se refugiaron en cuevas, los sitios usuales para ocupar en tiempos de guerra, pues si no habitaban las partes llanas. La cuevas estaban localizadas en los contrafuertes que conforman el cañón del río Chicamocha y que sirven de base a la mesa de Xerira, sede del Guanentá o cacique supremo de los guanes.

Las huestes de Galeano iban subiendo con gran trabajo esos repechos, y desde arriba los guanes les arrojaban galgas que los mantenían en continuo retroceso. La jornada fue muy dura para los españoles, pero al fin pudieron remontar la altura y acceder a la sede del Guanentá donde obtuvieron muchas piezas de oro.

Butaregua asombró a los españoles por las acequias para riego agrícola, las cuales se extendían por el estrecho valle de su comarca y por la acumulación de cosecha en trojas, de las cuales se abastecieron los soldados después del combate.

Instaurado el régimen de encomienda, Jerónimo de Aguayo se distinguió por las expoliaciones a los indios, a quienes les exigía cantida-

des de oro cada vez mayores. Tal proceder ocasionó que en 1543 el cacique Chanchón convocara a cerca de 400 indios de la provincia de Guane para atacar a los españoles. Dicha rebelión se inició cuando testaferros de Aguayo fueron a cobrar los tributos y a exigir servicios personales; los indios los mataron y procedieron al ataque global. En las contiendas murieron alrededor de 100 naturales, pero los españoles se disgregaron y tuvieron que huir a Vélez a dar las malas nuevas. De esa ciudad salió el capitán Juan de Rivera para someter a los guanes, a quienes infligió guerra sin cuartel.

Pero a pesar de estos castigos y de los propinados antes por Galeano, los guanes volvieron a rebelarse en 1547 a causa de los excesos cometidos por los encomenderos, especialmente por Aguayo. Fue nuevamente Chanchón quien dirigió el movimiento. Dice Piedrahita (1881) que este cacique logró alzar a 4.000 indios de toda la provincia de Guane, con quienes arremetió en varios lugares, destruyendo e incendiando campamentos y sementeras de los encomenderos.

Para contrarrestar la sublevación de Chanchón, el visitador general Díaz de Armendáriz comisionó a Pedro de Ursúa, quien atacó a los indios con perros carniceros y sembró la destrucción en toda la provincia. Luego de esta acción, la tierra de los guanes quedó prácticamente sin resistencia nativa, pues Chanchón fue apresado.

De estas sublevaciones llaman la atención dos hechos: los datos sobre población y el papel de Chanchón. Si es cierta la afirmación de que este cacique pudo reunir en 1547 a cerca de 4.000 guerreros, debe considerarse la región como bien poblada, pues en ese año ya se sufrían los efectos de epidemias que de todos modos terminarían por diezmar la población. De otro lado, uno puede preguntarse por qué la resistencia no la comandó Guanentá, que figura como cacique central o jefe, sino uno de los caciques subalternos.

Hay que recordar que en los cacicazgos generalmente hay encargados de la guerra, los cuales no son la autoridad central, y por otro lado, en esas mismas organizaciones la autoridad central tampoco es absolutamente rígida; es posible que Guanentá no tuviera siquiera funciones militares, sino más bien de integración étnica por caminos como la distribución y redistribución de productos, por ejemplo.

En el siglo XVII, la mita minera se introduce en la provincia de los guanes, cuyos hombres adultos son trasladados a los yacimientos del río del Oro, en el extremo norte de la provincia, tierras que antes de

la llegada de los hispanos estaban poco pobladas, y allí los indios se organizan por campamentos locales: los de Dubigara conforman uno, los de Chanchón otro, los de Moncora otro, etc., etc.

Los chitareros

Al norte de los guanes, pasando el río Chicamocha moraban los chitareros, nombre dado a estos aborígenes por los españoles debido a la cantidad de totumas de chicha que les ofrecían en el camino durante las expediciones de Velasco y Ursúa, totumas denominadas por los indios *chitare* (Aguado, 1956) o algo similar.

Estos chitareros fueron los que mataron al alemán Alfinger en su expedición de 1532, proveniente de Coro y que lo llevó hasta la zona de la actual Pamplona; dicha expedición tuvo más de fracaso que de éxito, por lo que dio fama de aguerridos a los chitareros.

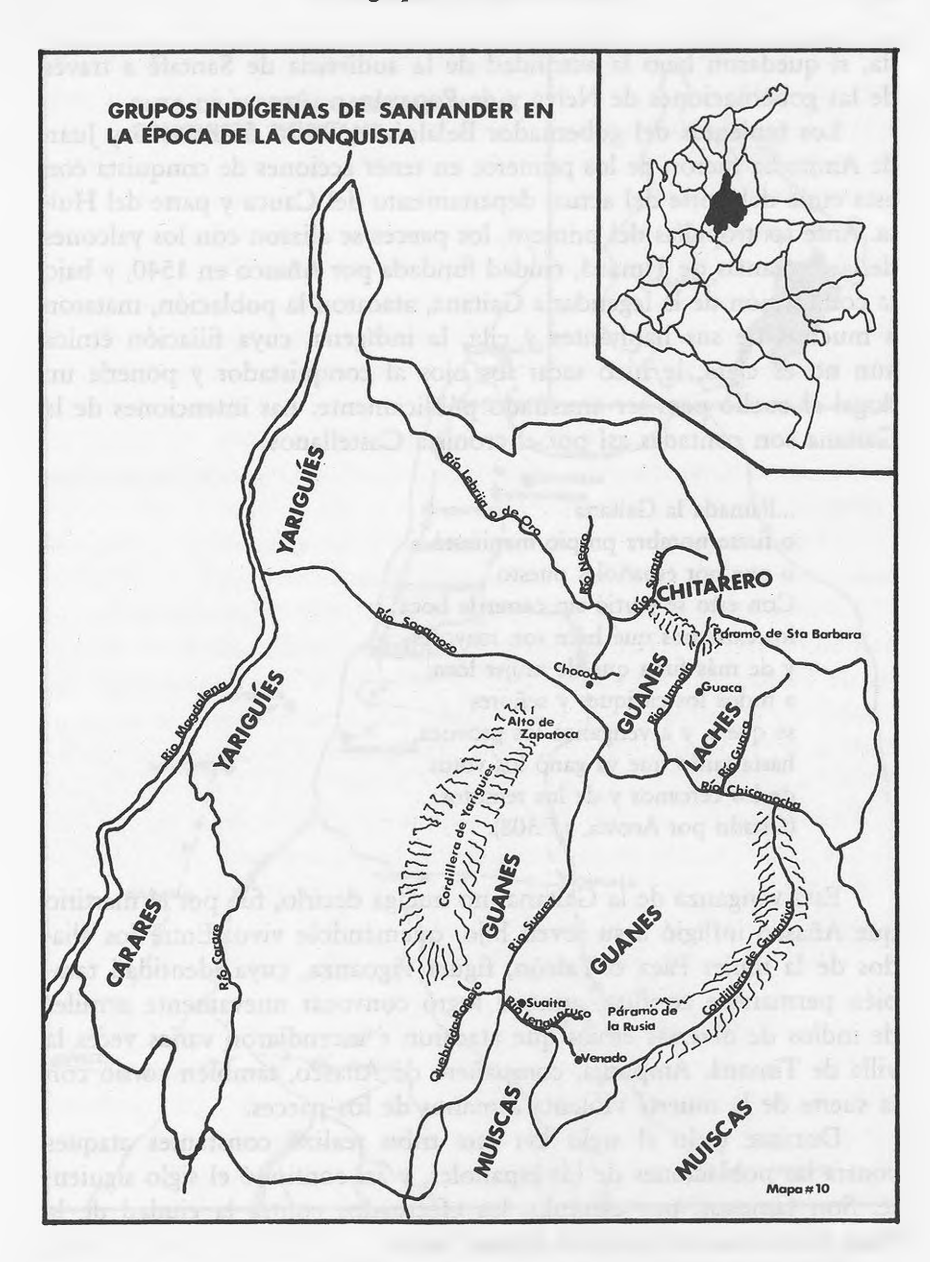
Posteriormente, en 1549, el visitador Díaz de Armendáriz dio orden a Ortún de Velasco de hacer una fundación al norte de la provincia de Tunja, cerca de las cumbres nevadas, pero luego envió con tales designios a su sobrino, el navarro Pedro de Ursúa, ya conocido en esta historia, el cual fundó la ciudad de Pamplona el 1 de noviembre de 1549.

Los combates entre españoles y chitareros fueron frecuentes, hasta que al final los indios fueron dominados e incorporados al sistema de la encomienda. También hubo casos de mita minera entre estos chitareros, los cuales tomaron parte como asalariados forzosos en las minas de Pamplona, Vetas, la Baja, la Montuosa, etc., junto con migrantes guanes.

Estas minas, trabajadas ante todo con mano de obra indígena, produjeron hasta 1574 más de 100.000 pesos de oro a los encomenderos y su correspondiente quinto real a la Corona.

Los paeces y pijaos

Aunque los paeces propiamente no hacían parte del Nuevo Reino, pues su territorio estaba más allá de lo asignado al Adelantado Quesa-


GRUPOS INDÍGENAS DE SANTANDER EN
LA ÉPOCA DE LA CONQUISTA
YARIGUÍES
YARIGUÍES
Río Lebrija o de Oro
Río Negro
Río Suratá
CHITARERO
Páramo de Sta Barbara
Río Sogamoso
Chocoa
Guaca
GUANES
Río Umpalá
LACHES
Río Guaca
Río Chicamocha
Río Magdalena
Alto de Zapatoca
Cordillera de Yariguíes
GUANES
GUANES
CARARES
Río Carare
Río Suárez
Suaita
Páramo de la Rusia
Venado
Cordillera de Guantiva
Quebrada Rogero
MUISCAS
MUISCAS
Mapa # 10

Mapa n.º 10

da, sí quedaron bajo la autoridad de la audiencia de Santafé a través de las gobernaciones de Neiva y de Popayán.

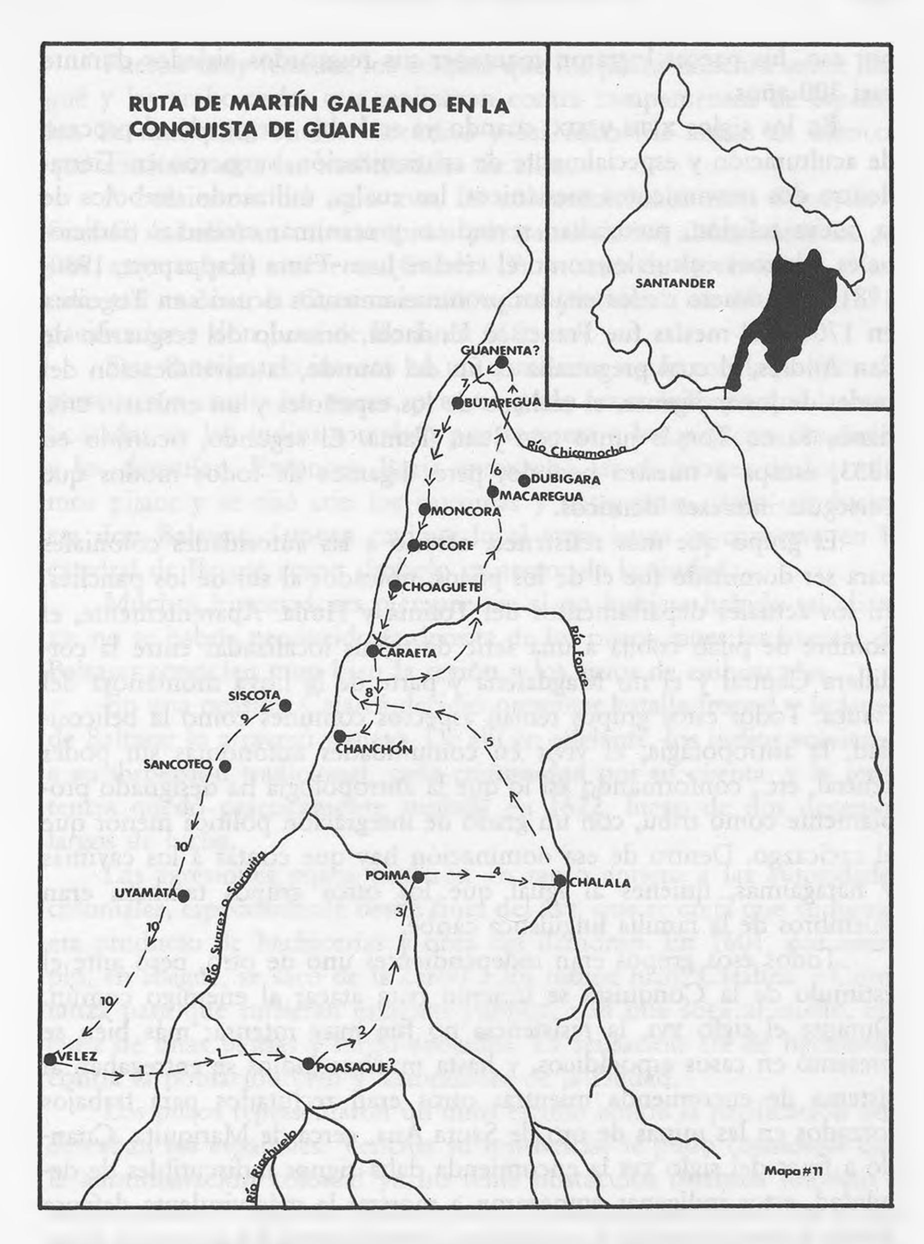
Los tenientes del gobernador Belalcázar, Pedro de Añasco y Juan de Ampudia fueron de los primeros en tener acciones de conquista con esta etnia del norte del actual departamento del Cauca y parte del Huila. Ante las tropelías del primero, los paeces se aliaron con los yalcones de las cercanías de Timaná, ciudad fundada por Añasco en 1540, y bajo la conducción de la legendaria Gaitana, atacaron la población, mataron a muchos de sus habitantes y ella, la indígena, cuya filiación étnica aún no es clara, le hizo sacar los ojos al conquistador y ponerle un dogal al cuello para ser arrastrado públicamente. Las intenciones de la Gaitana son contadas así por el cronista Castellanos:

> ...llamada la Gaitana
> o fuese nombre propio manifestó
> o que por españoles puesto.
> Con esto se partió sin cerrar la boca;
> los extremos que hace son mayores,
> y de más furia que de mujer loca;
> a todos los caciques y señores
> se queja, y a venganza los provoca,
> hasta tanto que ya ganó los votos
> de los cercanos y de los remotos.
> (Citado por Acosta, *s.f.*:308).

Esta venganza de la Gaitana, no huelga decirlo, fue por el martirio que Añasco infligió a su joven hijo, quemándole vivo. Entre los aliados de la mujer Páez o Yalcón, figura Pigoanza, cuya identidad también permanece confusa, aunque logró convocar nuevamente a miles de indios de diversas etnias que atacaron e incendiaron varias veces la villa de Timaná. Ampudia, compañero de Añasco, también corrió con la suerte de la muerte violenta a manos de los paeces.

Durante todo el siglo XVI esta tribu realizó constantes ataques contra las poblaciones de los españoles, y así continuó el siglo siguiente. Son famosos, por ejemplo, los efectuados contra la ciudad de la Plata y los avances contra la misma Neiva.

Debido a las fragosas sierras y a su difícil penetración, la región recibió el nombre, aún hoy conservado, de Tierradentro, y en parte


RUTA DE MARTÍN GALEANO EN LA
CONQUISTA DE GUANE
SANTANDER
GUANENTA?
BUTAREGUA
Río Chicamocha
DUBIGARA
MACAREGUA
MONCORA
BOCORE
CHOAGUETE
Río Fonce
CARAETA
SISCOTA
CHANCHÓN
SANCOTEO
POIMA
CHALALA
UYAMATA
Río Suarez o Saravita
VELEZ
POASAQUE?
Río Riachuelo
Mapa #11

Mapa n.º 11

por eso, los paeces lograron mantener sus resguardos aislados durante casi 300 años.

En los siglos XVIII y XIX, cuando ya se había asegurado el proceso de aculturación y especialmente de cristianización, surgieron en Tierradentro dos movimientos mesiánicos, los cuales, utilizando símbolos de la nueva religión, pretendían revindicar y reanimar creencias tradicionales y héroes culturales como el célebre Juan Tama (Rappaport, 1980-1981). El primero de los citados pronunciamientos ocurrió en Togoima en 1706 y el mesías fue Francisco Undachi, oriundo del resguardo de San Andrés, el cual pregonaba el fin del mundo, la reivindicación del poder de los indígenas, el rechazo de los españoles y un emisario cristiano, Santo Tomás junto con Juan Tama. El segundo, ocurrido en 1833, escapa a nuestro período, pero digamos de todos modos que perseguía intereses idénticos.

El grupo que más resistencia ofreció a las autoridades coloniales para ser dominado fue el de los pijaos, ubicados al sur de los panches, en los actuales departamentos del Tolima y Huila. Aparentemente, el nombre de pijao cobija a una serie de tribus localizadas entre la cordillera Central y el río Magdalena y parte de la hoya montañosa del Cauca. Todos estos grupos tenían aspectos comunes como la belicosidad, la antropofagia, el vivir en comunidades autónomas sin poder central, etc., conformando así lo que la antropología ha designado propiamente como tribu, con un grado de integración política menor que el cacicazgo. Dentro de esa dominación hay que contar a los cayimas y natagaimas, quienes al igual que los otros grupos también eran miembros de la familia lingüística caribe.

Todos esos grupos eran independientes uno de otro, pero ante el estímulo de la Conquista se unieron para atacar al enemigo común. Durante el siglo XVI, la resistencia no fue muy intensa; más bien se presentó en casos esporádicos, y hasta muchos indios se entregaban al sistema de encomienda mientras otros eran reclutados para trabajos forzados en las minas de oro de Santa Ana, cerca de Mariquita. Cuando a fines del siglo XVI la encomienda daba signos indiscutibles de debilidad, estos indígenas empezaron a mostrar la más virulenta defensa de sus tierras, sus vidas y su cultura. Intensificaron los ataques a todas las poblaciones del área, e incluso se levantó varias veces la amenaza sobre Santafé y Cartago.

Fueron muy temidos los ataques que los pijaos hicieron sobre Ibagué y las emboscadas que realizaron contra campamentos de españoles. Se multiplicaron los incendios y los robos de armas de blancos que adicionaron a las tradicionales de ellos.

A comienzos del siglo XVII, las comunicaciones entre Popayán y Santafé se hallaban interrumpidas por causa de los alzamientos de pijaos, cuya cabeza visible era Calarcá. Para tratar de resolver esta situación tan azarosa, la Corona envió como presidente de la audiencia y pacificador a don Juan de Borja en 1605.

Este funcionario intentó en un comienzo seguir con la política de persecución contra los pijaos, pero no pudo tener éxito porque las emboscadas de los indios tomaban por sorpresa a los piquetes españoles y los destruían. Entonces, Borja aprovechó las divisiones de los mismos pijaos y se alió con los cayaimas y natagaimas, cuyo conductor era don Baltasar, famoso cacique local cuya lanza se conserva en la catedral de Ibagué como símbolo protector de la ciudad.

Muchos historiadores piensan que si no hubiera habido tal alianza, no se habría producido la derrota de los pijaos, pues las huestes de Baltasar conocían muy bien la región y los sitios de emboscadas.

En una ocasión Calarcá decidió presentar batalla frontal y la lanza de Baltasar lo atravesó y mató. De allí en adelante, los indios volvieron a su dispersión tradicional, cada comunidad por su cuenta, y la resistencia quedó prácticamente anulada en 1622, luego de dos decenios largos de lucha.

Las agresiones pijaos pusieron en tanto aprieto a las autoridades coloniales, especialmente desde fines del XVI, que se creía que su fuerza era producto de hechicerías y obra del demonio. En 1601, por ejemplo, en Ibagué, se sacó de la cárcel a los indios Juan, Catalina y Constanza para que sufrieran escarnio público, con una soga al cuello, encima de unas bestias y luego azotados. La acusación era de hechicería contra la población civil y autoridades de la ciudad.

Los pijaos representaron un duro escollo contra la pacificación que deseaban los españoles. Vencida su resistencia, se pudo considerar que la administración colonial ya no tenía obstáculos internos respecto a indios remisos, pero de todos modos las campañas contra los pijaos restaron recursos humanos y pecuniarios muy importantes para la Corona y la defensa indígena llegó a hacer temblar a los mismos administradores del Nuevo Reino.

Los grupos de los Llanos

En las páginas precedentes hemos reseñado la situación colonial de varios grupos indígenas que poblaban el territorio de la Nueva Granada a la llegada de los españoles.

No hemos hecho referencia expresa a los pastos y quillacingas de los Andes nariñenses ni a las reducciones de los Llanos Orientales, y no porque carezcan de importancia, sino porque la información para todo el período colonial no es muy frecuente respecto a dichos grupos. Por ejemplo, de los grupos de los Llanos prácticamente sabemos a partir de la entrada de las misiones jesuitas en el siglo XVII, pero muy poco sobre su situación en el XVI. Cuando los miembros de la Compañía de Jesús tomaron a su cargo la reducción de guahibos, salivas, piapocos y otros grupos de la Orinoquía, la presencia del estado español entre ellos era bastante escasa. Además, allí no se presentó la secuencia encomienda-resguardo porque los indígenas tenían un sistema de vida transhumante que dificultaba la prestación del tributo y la asignación de tierras de parcialidad; por otro lado, a los colonizadores no les parecía que con esas condiciones pudieran sacar provecho de los naturales, quienes además no tenían oro, principal aliciente de la obra de conquista.

Los jesuitas instauraron un sistema de hacienda ganadera que generó muchas tensiones entre la población nativa, porque muchas veces los indios eran perseguidos para confinarlos dentro de los establecimientos y su evangelización era forzosa; también dentro de las haciendas, las labores estaban programadas de acuerdo con los conceptos de los curas y no se daba mayor posibilidad de recrear el tiempo tradicional. En ese sentido, podemos afirmar que las misiones de la Compañía, además de significar una empresa capitalista comercial, fue una experiencia de cambio cultural impuesto, en buen sentido etnocida, pero hecho de buena fe a la luz de un etnocentrismo religioso que lo justificaba.

Cuando los jesuitas tienen que abandonar las misiones a raíz de la pragmática de Carlos III, que los expulsa de sus dominios en 1767, los indios se dispersan y regresan a normas tradicionales de estilo de vida, las cuales permanecen por varias décadas: retornan a la agricultura itinerante, a los cambios residenciales y a la cacería y pesca, con organizaciones sociales de tribu flexible, con alianzas y fisiones alter-

nativas según la disposición de recursos naturales. Pero también esa situación de retrospección los deja expuestos al genocidio de la colonización durante los siglos XIX y XX, y ya no tienen el apoyo protector, aunque fuera paternalista, de los jesuitas.

El cronista Pedro Cieza de León nos dejó una buena descripción de algunas costumbres de los pastos y quillacingas, localizados en la región andina limítrofe con el Ecuador, y además estableció muy bien su localización. Se trataba de cacicazgos que aparentemente no opusieron mayor resistencia para admitir el yugo español. Es cierto que hubo conatos de alzamiento relativamente frecuentes en los alrededores de la ciudad de Pasto en la segunda mitad del siglo XVI, y que los indios protestaban por sus traslados masivos a la región minera de Barbacoas y a otras partes, pero también parece que hubo muchos intentos de los naturales por hacer reparticiones de tierras más justas para ellos.



IX

CONCLUSIONES

Es obvio pues que no hemos podido referirnos a todos los grupos nativos tal como hubiéramos querido; sin embargo hemos hecho un intento de presentación de aspectos comunes a todos, como la caída demográfica, el régimen de encomienda y la institución del resguardo, el cual fue bien aceptado por los naturales de la región de Pasto, donde permaneció por varios decenios hasta extinguirse casi del todo en este siglo. Sólo en Cumbal, al sur y muy cerca de la frontera subsiste fuertemente este tipo de estructura de origen colonial.

Otro aspecto en el cual se ha insistido es el de la resistencia indígena, con el fin de demostrar que la Conquista no fue obra concluida con la sola presencia del estado español. Hubo diversas manifestaciones de rechazo y de lucha que de hecho demoraron la obra conquistadora. Además, la conducta de varios grupos indígenas explica en buena parte la permanencia de los mismos en la actualidad, como es el caso de los paeces o de los wayús de la Guajira. Pero es innegable que la Conquista y la Colonia significaron en buena parte etnocidio, especialmente en cuanto a organización familiar, propiedad de la tierra e idiomas natales se refiere.

El mestizaje sí es indudablemente símbolo de encuentro, pero tal como ocurrió en la Nueva Granada significó desindigenización, porque los mestizos perdieron la identidad de la parte indígena. Sólo la utilizaban cuando les convenía, pero dejaron los resguardos, y en su gran mayoría, se integraron a la masa de pequeños propietarios rurales y al proletariado urbano, sintiéndose distintos a los indios e incluso superiores. Por eso, en Colombia, la mayoría de la población campesina no es indígena, caso distinto a lo que ocurre en México o el Perú.

Finalmente, digamos que el contacto ocurrido en la época hispánica explica en buena parte la situación del indio colombiano —y latinoamericano en general—, su participación nacional en algunos casos, el aislamiento en otros y hasta su misma inexistencia.

TERCERA PARTE*

PERÍODO INDEPENDIENTE Y CONTEMPORÁNEO

* Horacio Calle Restrepo



I

HISTORIA REPUBLICANA

Introducción

Al comenzar esta historia del indígena colombiano durante el periodo republicano es necesario aclarar que resulta totalmente indispensable resaltar el hecho de que una cosa son los cambios y actitudes jurídicas oficiales de la nación colombiana como Estado con referencia a los diferentes grupos indígenas del territorio nacional, es decir, una historia de la legislación indígena colombiana, y otra muy diferente son los hechos concretos, los fenómenos sociales de enfrentamiento y dominación entre las comunidades indígenas y el resto de la sociedad colombiana representada no sólo por los voceros oficiales del Estado (alcaldes municipales, ejército, policía, etc.) sino también por misioneros católicos y protestantes, colonos, caucheros, activistas políticos, etc.

Se tiene pues una tarea delicada entre manos y el objetivo es el de presentar no la historia jurídica, sino la factual lo más realistamente posible. Esta dificultad se incrementa porque aunque la nación colombiana es una, su actitud ante las comunidades indígenas de las diferentes regiones del país ha sido necesariamente variada. Las amplias zonas selváticas de la Amazonía no han sentido la acción gubernamental, siempre inspirada de palabra y hecho por una filosofía integracionista, sino hasta las últimas décadas del presente siglo. Este «abandono» por parte del Estado ha permitido la existencia en dichos territorios de etnias que hasta hace poco mantenían incólumes sus culturas, sus estilos de vida. Por el contrario, en otras regiones como el área cundiboyacense los resguardos y comunidades indígenas fueron totalmente disueltos y asimilados como campesinos pobres. Acá y allá se encuentran super-

vivencias indígenas en apellidos y en algunas costumbres, pero totalmente desarticulados de su matriz cultural y sumergidos ya en un mundo campesino. En regiones como Tierradentro (Cauca), la lucha de las comunidades por su supervivencia y autonomía, lucha que perdura hasta el presente, ha logrado un trasfondo socio-cultural muy diferente al del resto del país. No hay pues en Colombia una sola historia indígena. Ésta varía de región en región y será necesario resaltar sus principales componentes por separado.

En primer lugar habrá que anotar que la independencia de Colombia de la Corona española, sellada con la victoria militar del 7 de agosto de 1819 en la batalla de Boyacá, no significó ninguna independencia o liberación para las comunidades indígenas. Peor aún, los sucesivos gobiernos republicanos sólo vieron en el indígena andino y la tenencia colectiva de sus tierras a través de los resguardos y cabildos un obstáculo para el progreso y modernización del país, y en consecuencia procedieron a la liquidación y disolución de los mismos.

Esta disolución de los resguardos indígenas implicaba la «colombianización» a través de la educación misionera, cuyo objetivo era obligar a los indígenas a ser católicos, a hablar el castellano, y en general a abandonar su cultura nativa por considerarla salvaje y diabólica. Detrás de esta política estaban los intereses de los terratenientes colombianos de la región andina por apoderarse de las tierras de los resguardos y, gracias a su disolución, aprovechar la obligatoria oferta de una mano de obra necesariamente barata para las labores agrícolas en las tierras pertenecientes ahora al hacendado blanco.

Se hará pues una presentación separada de la historia del indígena colombiano de dos regiones que socioculturalmente difieren mucho la una de la otra: la región del sur de los Andes colombianos y la Amazonía, y más concretamente el movimiento indígena acaudillado por Manuel Quintín Lame en las regiones de Tierradentro, Huila y Tolima por un lado y el caso de las explotaciones caucheras en el Bajo Putumayo por el otro.

Manuel Quintín Lame

En la región nororiental del departamento del Cauca los Andes colombianos conforman un paisaje montañoso, cerrado y cortado por pro-

fundos y estrechos valles. Esta región ha sido tradicionalmente el asiento de los indígenas paeces y se la conoce como Tierradentro. El conquistador español Sebastián de Belalcázar y sus tropas fueron los primeros en incursionar la región en su camino desde Quito, Ecuador, cuando andaban en busca de la región de Cundinamarca, asiento del legendario Dorado. Desde esa época, la tercera década del siglo XVI, el hombre blanco encontró en los indígenas paeces una cerrada, obstinada y no pocas veces violenta oposición a su presencia. Conquistadores, misioneros, encomenderos y colonos, durante el periodo republicano, chocaron siempre con el rechazo de los paeces. La penetración de la sociedad colombiana en esta región fue lenta y parsimoniosa, siendo sus principales herramientas la acción de los misioneros y la de los hacendados. El hacendado se apoderaba de las tierras de los indígenas imponiendo un sistema de dominación caracterizado por el pago del «terraje», consistente en que la familia indígena seguía trabajando la tierra que siempre había sido suya pero que ahora pertenecía al patrón blanco, que la heredaba o bien de las antiguas encomiendas concedidas por el rey de España, o por la adjudicación de terrenos «baldíos». Con este sistema, los indígenas trabajan, para su propio sustento, una pequeña parcela de terreno, y a cambio de ese derecho tienen la obligación de laborar gratuitamente tres o cuatro días a la semana en las tierras de la hacienda.

En el seno de una de estas familias de terrazgueros en una hacienda cercana a Popayán, nació a fines del siglo pasado el indígena Manuel Quintín Lame Chantre. Su padre era páez y su madre guambiana. Según él mismo relata, siendo aún niño pidió permiso a su padre para ir a la escuela, pero éste le recriminó diciéndole que la escuela del indio era el trabajo y lo despachó a laborar con sus hermanos. El estar alfabetizado le permitió más tarde, ya de joven, trabajar como mandadero para un abogado de Popayán, donde se contagió definitivamente de la jerga legalista que tanto caracterizaría sus ulteriores escritos. Como adulto fue reclutado para tomar parte en la guerra civil de los Mil Días y a comienzos del siglo XX está de nuevo trabajando como terrazguero con su familia en el Cauca.

Se dice que un día, al regresar al rancho de los suyos, encontró a su padre y sus hermanos mayores amarrados por las muñecas y colgando de una viga como castigo impuesto por el mayordomo del patrón por no cumplir con el terraje. Quintín Lame se enfureció e inició una labor de rebeldía y proselitismo entre los indígenas de la región predi-

cando su justo derecho a la posesión de las tierras que les habían sido usurpadas por los hacendados e impulsando la política de no pagar terraje. El movimiento cobró fuerza y es conocido con el nombre de la Quintiniada; su epicentro fue la región de Tierradentro y se desarrolló entre 1910 y 1917, año en que Lame fue encarcelado por un largo período en Popayán. Durante el movimiento de la Quintiniada tuvieron lugar varias escaramuzas armadas con las fuerzas oficiales, pero la sublevación fue finalmente sofocada.

Al salir de la cárcel en 1921 Quintín Lame se dirigió al vecino departamento del Tolima y allí entró en contacto con lo poco que quedaba de los antiguos resguardos indígenas de la región, ya mucho más desintegrados y campesinizados que sus vecinos paeces y guambianos del Cauca. Esta vez su movimiento fue de características mucho más «legales» con innumerables viajes para solicitar reconocimiento de los derechos del indígena ante las autoridades de Bogotá. Trató de consolidar los cabildos de Ortega y Chaparral y fue constantemente perseguido por las autoridades locales, quienes lo encarcelaron en repetidas ocasiones.

Fue durante esta campaña del Tolima cuando Quintín Lame escribió una serie de obras que hoy en día están publicadas bajo los títulos de: *En defensa de mi raza*, *El derecho de la mujer indígena en Colombia*, *La bola que rodó en el desierto* y *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Todas estas obras están escritas en un estilo altamente metafórico y es evidente la abundancia de referencias al credo católico, lo que podría interpretarse erróneamente como demostrativo de una fuerte y sólida influencia misionera; más bien es un pensamiento auténticamente mesiánico, indígena, que sólo puede expresarse a través de la educación recibida por Quintín Lame.

Ya se mencionó que esta segunda campaña, la del Tolima, se caracterizó más por su leguleyismo. Violencia sí hubo, pero más bien por parte de las autoridades que constantemente lo perseguían y lo encarcelaban en Ortega, donde lo sometían a la burla pública. La correlación de fuerzas entre la dominante nación colombiana y el movimiento lamista era totalmente desfavorable para este último y culminó con su disolución. Al final de sus años el clamor de Lame era ya patético:

> agobiado por las necesidades del cuerpo, es decir por el hambre y la desnudez, nos dirigimos a usted distinguido doctor pidiéndole que

> nos ampare, que nos dé garantías, y que podamos penetrar a coger nuestros cultivos que están embargados por los ricos, por los jueces, por el señor alcalde... (Extracto de un carta enviada al Ministro de Agricultura en marzo de 1967).

Ya había pasado la época del guerrero, del líder organizador. Anciano y con su larga cabellera cana era objeto de la burla de los niños del pueblo de Ortega; habían terminado sus viajes a Bogotá a litigar ante las oficinas del gobierno o a dar charlas y conferencias. Murió en octubre de 1967 y el mejor resumen de su obra queda ilustrado con el epitafio que los mismos indígenas de la región escribieron sobre la cruz de su tumba:

> Aquí duerme el cacique indio Manuel Quíntin Lame Chantre; que no se dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas, que le ofrecieron pagarle sumas de dinero para que abandonara el pleito del resguardo nacional de la tribu de indígenas de Ortega, y él contestó: soy un defensor a pleno sol ante Dios y los hombres que defendiendo las tribus y huestes indígenas de mi raza de la tierra Guananí: muerta, desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste y lastimosamente por la civilización. (Castillo Cárdenas, 1971:XIII).

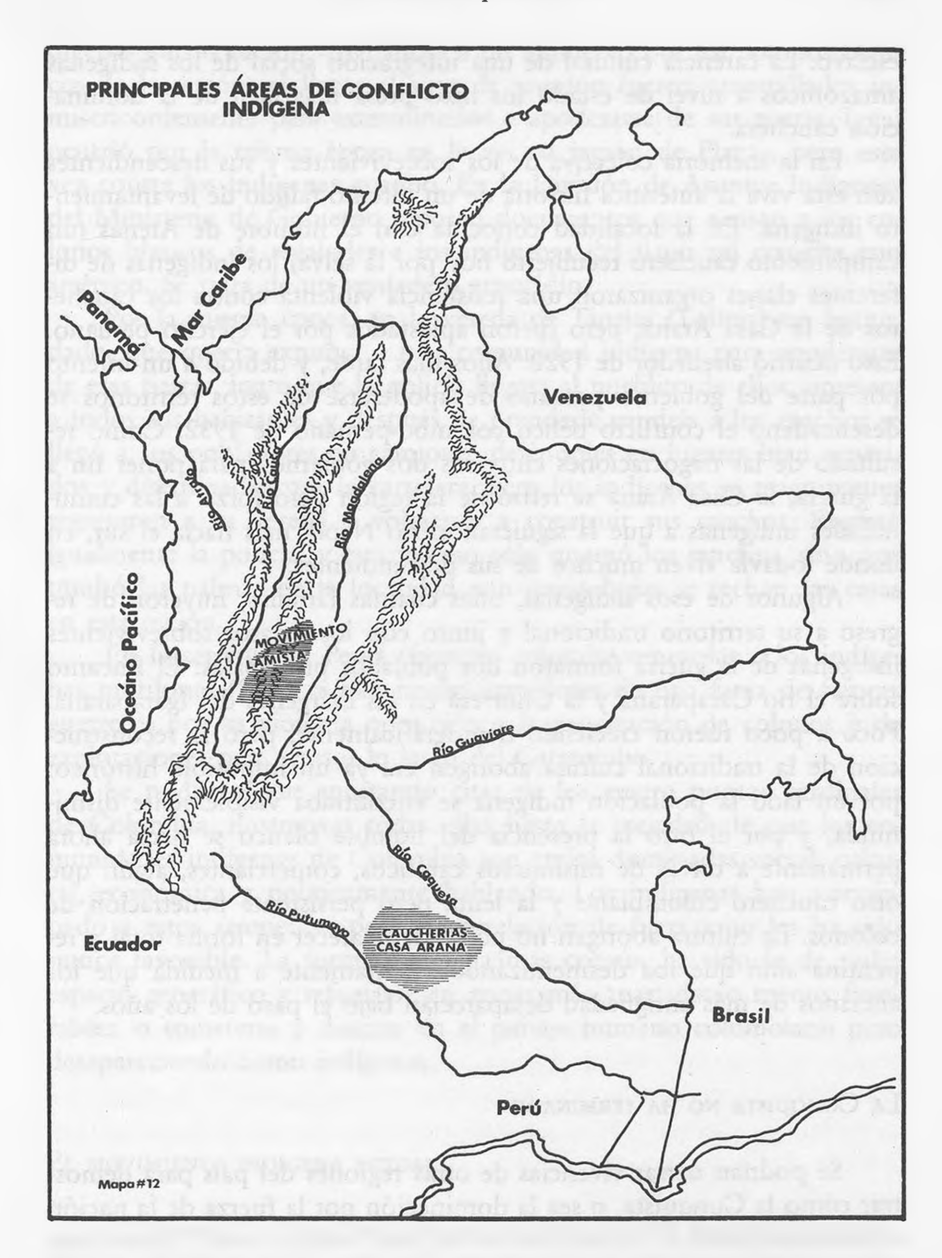
La gesta de Quintín Lame se refundió poco a poco en la historia, y para no caer en romanticismos indigenistas vale la pena asegurar que su recuerdo ha sido más activo entre los estudiosos de la temática indígena nacional que entre las mismas comunidades de la región que vivieron su activismo. Durante la última década ha aparecido en el departamento del Cauca un movimiento guerrillero con el nombre de Manuel Quintín Lame. Su labor militar se limita primordialmente a la región de Tierradentro y su autodefinición como movimiento exclusivamente del indígena le cierra en gran medida las puertas de un eventual desarrollo histórico. Según los comentarios de prensa más recientes, las guerrillas del Quintín Lame han entrado en un proceso de diálogo con el gobierno nacional tendente a desmovilizarse como grupo armado para actuar en un marco político abierto y legal.

La Casa Arana

El historial de las comunidades indígenas amazónicas ha sido diferente. La conquista española sólo afectó a estas vastas regiones de manera muy tangencial, y durante la época de la colonia y los primeros años de la república, bien puede decirse que la Amazonía colombiana siguió siendo un territorio marginado y olvidado. Sólo a fines del siglo XIX, con la explotación y comercialización de la quina y posteriormente del caucho fue cuando se inició el verdadero contacto permanente y cada vez más intenso entre las comunidades indígenas de los bajos Caquetá y Putumayo y la nación colombiana.

Ya hacia 1880 se presentaron explotaciones caucheras a lo largo del río Orteguaza; el caucho era luego transportado a través de la cordillera y bajado por el río Magdalena en busca de los mercados internacionales. Debido a la guerra civil de los Mil Días a principios de siglo, este tráfico quedó interrumpido y los caucheros, quienes ya habían comenzado a explorar las riberas de los ríos Caquetá y Putumayo se vieron obligados a buscar otra salida para sus productos. Se aventuraron a lo largo del Putumayo y fue así como llegaron a los puertos de Manaos en el Brasil e Iquitos en el Perú, donde entraron en contacto con el cauchero peruano Julio Arana con quien se asociaron, intensificándose así la explotación cauchera sobre todo en los valles de los ríos Caraparaná y Igaraparaná en la parte occidental de la actual comisaría del Amazonas. Fue entonces cuando comenzó el verdadero periodo de la conquista para los indígenas de esta región: huitotos, nonuyas, boras, andoques, muinanes y ocainas cayeron bajo el yugo opresor, el trabajo esclavizado de las caucherías de la Casa Arana.

Los indígenas que se negaran a trabajar para los capataces caucheros eran torturados o asesinados. La situación se agravó cuando la Casa Arana se asoció con empresarios ingleses y formaron The Amazon Rubber Company. Las atrocidades de estos caucheros han sido denunciadas en varios documentos, siendo los más importantes la novela *La vorágine*, del escritor colombiano José Eustasio Rivera, y el *Informe Casement*, del diplomático inglés sir Roger Casement. Las noticias de las atrocidades de los caucheros llegaron a la Anti Slavery Society en Londres, y gracias a sus denuncias el gobierno inglés decidió enviar una comisión investigadora, la cual calculó que unos 30.000 indígenas de la región habían sido asesinados o masacrados u obligados al trabajo


PRINCIPALES ÁREAS DE CONFLICTO INDÍGENA
Panamá
Mar Caribe
Venezuela
Océano Pacífico
Río Atrato
Río Cauca
Río Magdalena
MOVIMIENTO LAMISTA
Río Guaviare
Río Caquetá
Río Putumayo
CAUCHERÍAS CASA ARANA
Ecuador
Brasil
Perú
Mapa #12

Mapa n.° 12

esclavo. La carencia cultural de una integración social de los indígenas amazónicos a nivel de estado los hizo presa más fácil de la dominación cauchera.

En la memoria colectiva de los sobrevivientes y sus descendientes aún está viva la auténtica historia de un intento fallido de levantamiento indígena. En la localidad conocida con el nombre de Atenas (un campamento cauchero recubierto hoy por la selva) los indígenas de diferentes clanes organizaron una resistencia violenta contra los caucheros de la Casa Arana, pero fueron aplastados por el ejército peruano. Esto ocurrió alrededor de 1920. Años más tarde, y debido a un intento por parte del gobierno peruano de apoderarse de estos territorios se desencadenó el conflicto bélico colombo-peruano de 1932. Como resultado de las negociaciones entre los dos gobiernos para poner fin a la guerra, la Casa Arana se retiró de la región pero forzó a las comunidades indígenas a que la siguieran al río Napo, más hacia el sur, en donde todavía viven muchos de sus descendientes.

Algunos de esos indígenas, unas cuantas familias, huyeron de regreso a su territorio tradicional y junto con los escasos sobrevivientes indígenas de la guerra formaron dos poblados principales: El Encanto sobre el río Caraparaná y la Chorrera en las márgenes del Igaraparaná. Poco a poco fueron creciendo demográficamente, pero la reconstrucción de la tradicional cultura aborigen era ya un imposible histórico: por un lado la población indígena se encontraba visiblemente disminuida, y por el otro la presencia del hombre blanco se hacía ahora permanente a través de misioneros católicos, comerciantes, algún que otro cauchero colombiano y la lenta pero persistente penetración de colonos. La cultura aborigen no podía desaparecer en forma total y repentina sino que iba desmenuzándose lentamente a medida que los ancianos de más antigüedad desaparecían bajo el paso de los años.

La Conquista no ha terminado

Se podrían narrar vivencias de otras regiones del país para demostrar cómo la Conquista, o sea la dominación por la fuerza de la nación colombiana sobre las comunidades indígenas no ha cesado. Hasta hace poco, en la década de los años 70, se han dado en la región de los llanos orientales masacres como la de la Rubiela, en la cual varios in-

dígenas cuivas fueron «invitados» a un almuerzo por los colonos blancos de la región; al llegar al sitio de reunión fueron ametrallados inmisericordemente para exterminarlos y apoderarse de sus tierras. Igual ocurrió por la misma época en la vecina región de Planas, pero esta vez contra los indígenas guajibo. En la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno reposan documentos que acusan a los colonos blancos de regalarles a los indígenas del llano sal revuelta con arsénico. Se trata de un verdadero etnocidio.

Por la misma época, en la vereda de Tinajas (Tolima) un hacendado, que quería expulsar a una comunidad indígena para apoderarse de esas tierras, logró que la policía llegara al pueblito de ellos, apresara a todos sus habitantes y después de prenderle candela a los ranchos se llevó a sus pobladores en camiones dejándoles en lugares bien apartados y diseminados por la carretera. Pero los indígenas se reagruparon, regresaron a su vereda y volvieron a construir sus ranchos. Regresó igualmente la policía, y esta vez no sólo quemó los ranchos, sino que tumbó las palmas de la localidad con cuyas hojas se techan las casas en esta región.

En la serranía de Perijá (frontera colombo-venezolana) los indígenas motilones (Barí) se han hecho acreedores de una fama de feroces guerreros por su violenta oposición a la penetración de colonos y de explotaciones petroleras a lo largo del Catatumbo.

Se podría seguir aportando citas de los cuatro puntos cardinales de Colombia, ilustrativas todas ellas hasta la saciedad de que las comunidades indígenas de Colombia son etnias dominadas social, cultural, económica y políticamente hablando. Los indígenas han reaccionado a estos atropellos, pero la correlación de fuerzas no les ha sido nunca favorable. La forma de lucha más común ha sido la de ceder espacio geográfico y refugiarse en zonas más apartadas o menos favorables, o someterse y diluirse en el paisaje humano colombiano pero desapareciendo como indígenas.

El movimiento indígena actual

La sociedad colombiana como un todo se vio estremecida en la década de los años 40 y 50 por un período de intensa violencia política entre liberales y conservadores. Esta violencia afectó por igual a los

sectores rural y urbano del país, y desencadenó fenómenos sociales tales como la masiva migración del campo a la ciudad, en donde se formaron enormes tugurios o barrios de invasión. A comienzos de los años 60 los dos partidos tradicionales instauraron el llamado Frente Nacional, un acuerdo político para repartirse a partes iguales los puestos burocráticos y para reciclarse en los gobiernos de turno. Pero la violencia desencadenada ya no se detuvo y como reflejo de la revolución cubana se fomentó la lucha armada guerrillera y el activismo político de izquierda en los sectores obreros y estudiantiles. A finales de los años 60 algunos activistas decidieron organizar el proletariado agrícola de las plantaciones de caña de azúcar al norte, pero al tomar conciencia de que los campesinos indígenas de la parte cordillerana de la misma región adelantaban una lucha espontánea del no pago del terraje, decidieron apoyarla, con lo que floreció la Organización Indígena conocida con el nombre de CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). En un principio esta agrupación se componía, por una parte, de activistas blancos que por su orientación política y por su trabajo profesional se solidarizaban con las necesidades de las comunidades indígenas, y por otra, de los líderes de guambianos y paeces. Sus banderas de lucha fueron el no pago del terraje, la reestructuración de los cabildos indígenas como formas autónomas de gobierno local, la defensa de los resguardos para garantizar el dominio comunitario sobre la tierra y la lucha por su cultura. Desde sus comienzos el CRIC se valió entre otras herramientas de lucha, de su propio periódico llamado *Unidad Indígena.*

Antes de continuar con el análisis de la naturaleza del actual movimiento indígena colombiano es necesario aclarar que con anterioridad se había dado otro intento, concretamente a fines de los años 40 y comienzos de los 50. Gracias a la influencia del Congreso Indigenista de Pátzcuaro celebrado en México, un grupo de intelectuales colombianos, bajo la dirección de Antonio García, organizaron en Colombia el Instituto Indigenista Colombiano y en cierta manera intentaron desarrollar su activismo en las regiones del Cauca y del Tolima, pero el infierno de la violencia política en estas regiones dio al traste con la posibilidad de esta clase de actividad organizativa.

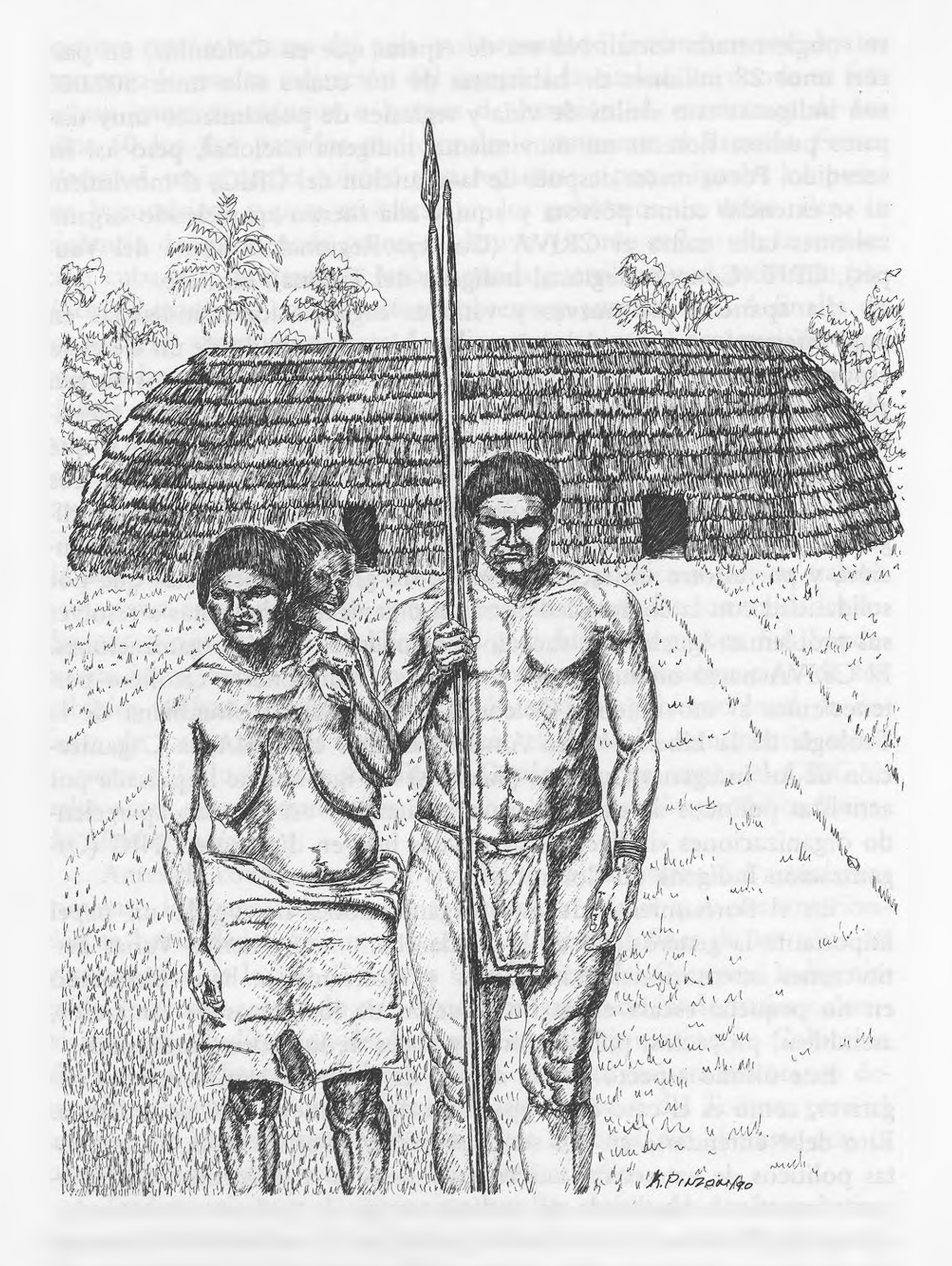
Tradicionalmente se ha creído que los países de América Latina con una problemática indígena han sido México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, países todos ellos con una alta población indígena en

su conglomerado social. No era de esperar que en Colombia, un país con unos 28 millones de habitantes de los cuales sólo unos 500.000 son indígenas con estilos de vida y regiones de poblamiento muy dispares pudiera florecer un movimiento indígena nacional, pero así ha sucedido. Pocos meses después de la aparición del CRIC, el movimiento se extendió como pólvora y aquí y allá fueron apareciendo organizaciones tales como el CRIVA (Consejo Regional Indígena del Vaupés), CRIT (Consejo Regional Indígena del Tolima), etc., etc.

La aparición de nuevas y variadas organizaciones indígenas en muy diferentes regiones del país no ha sido el resultado de un ejercicio espontáneo de estas comunidades. Cuando estos movimientos surgen autónomamente se trata casi siempre de levantamientos de tipo mesiánico aglutinados alrededor de alguna personalidad carismática. Lo que ocurrió con el CRIC y su nacimiento fue resultado de la unión de dos factores igualmente necesarios: por un lado una base poblacional indígena con una problemática sociocultural fuerte y pendiente de solución, y por el otro un factor exógeno, un grupo de activistas que por solidaridad con la comunidad entran a organizarla con miras a resolver sus problemas. Igualmente sucedió con todas las demás organizaciones. El CRIVA nació orientado por un grupo de misioneros católicos pertenecientes al movimiento Golconda, una variante colombiana de la Teología de la Liberación en América Latina. UNUMA, la Organización de los Indígenas Guajibos (Sicuanis) fue igualmente impulsada por activistas políticos de extracción universitaria, y así han ido apareciendo organizaciones «indígenas» agrupadas hoy en día en la ONIC (Organización Indígena de Colombia.)

En el florecimiento de estas organizaciones ha jugado un papel importante la generosidad de la ayuda económica externa. Varias instituciones internacionales de Europa y Norteamérica han colaborado en no pequeña escala en la financiación de los gastos de congresos, asambleas, proyectos, publicaciones y viajes de los líderes indígenas.

Este último aspecto no ha dejado de tener sus consecuencias negativas, como es el caso de la aparición de un nuevo tipo de indígena. Esto debe entenderse en dos sentidos básicos. Por un lado, los activistas políticos de extracción universitaria tienden a desarrollar una imagen rómantica e idealizada del indígena según la cual éste es poseedor de un equilibrio con la naturaleza, participa de sociedades felizmente igualitarias y es portador de un pensamiento arcaico, milenario y total-



Motilones bari

mente valedero en campos tales como el de la salud. Como resultado de esta visión se puede asegurar que el indígena colombiano ha descubierto una nueva identidad y está aprendiendo a ser «indígena».

Por otro lado, aparece el indígena profesional, quien ha descubierto que bien vale la pena ser indígena, pero entre los blancos. Se hacen pasar por jefes y caciques de regiones enteras, y ostentan y gozan de los privilegios burocráticos en las nuevas organizaciones, como por ejemplo viajes a Bogotá y a otras ciudades del país y del exterior, amén de otras prebendas. Sin embargo, no se puede negar la existencia de muchos otros líderes honestos que han sufrido las injusticias en carne propia, llegando a ofrendar sus vidas, debido a su lucha por liberarse de una situación de opresión y explotación.

Ya se mencionó la existencia de la ONIC como organización superior a nivel nacional. A continuación se ofrece la lista de las principales organizaciones indígenas existentes a nivel regional:

Organizaciones Indígenas de Colombia
Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC
Organización Indígena de Antioquia - OIA
Organización Regional Indígena Emberá-Aunana-Orewa (Chocó)
Organización Zonal Indígena del Putumayo - OZIP
Organización Regional Indígena del Casanare - ORIC
Organización Indígena U'wa del Oriente Colombiano - OIWAC
Organización Indígena del Sur Colombiano - ORINSUC
Organización Regional Indígena del Valle del Cauca - ORIVAC
Organización Regional Huitota Caquetá-Putumayo - ORWCAPU
Organización Zonal Indígena - Pedrera-Amazona - OZIPEMA
Confederación Indígena Tayrona - CIT (Sierra Nevada de Santa Marta)
Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC
Consejo Regional Indígena del Tolima - CRIT
Consejo Regional Indígena del Arauca - CRIA
Consejo Regional Indígena del Amazonas - CRIMA
Consejo Regional Indígena del Guainía - CRIGUA I
Consejo Regional Indígena del Guaviare - CRIGUA II
Consejo Regional Indígena del Vaupés - CRIVA
Consejo Regional Indígena del Orteguaza Medio - CRIOM
Consejo Regional Indígena de Risaralda - CRIR
Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC
Consejo Regional Indígena del Vichada - CRIVA
Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas - COIDAM
Consejo Indígena trapecio Amazónico - CIMTRA
Unión Indígena Guainía - Vichada - UNIGUVI

Organizaciones Indígenas de Colombia
Autoridades Indígenas del Suroccidente - AISO Ganavindua Tayrona (Sierra Nevada de Santa Marta) Musurrunacuna (Valle de Sibundoy) Unuma (Llanos Orientales) Yanama (Guajira) Asociación Bari - Motilón (Norte de Santander) Lucha, Organización Indígena Uho-Thuja Río Orinoco, Vichada - LOIUC Cabildo Indígena mayor Trapecio Amazónico - CIMTRA Cabildo Mayor San Andrés Sotavento (Córdoba)

Como ilustración de su peticiones y reclamos se cita a continuación en su totalidad el Manifiesto Guambiano proclamado en junio de 1980, ilustrativo de los innumerables pliegos de peticiones y proclamas que durante los últimos años han venido elaborando los indígenas de Colombia:

Manifiesto guambiano

1. Nosotros los guambianos siempre hemos existido en estas tierras de América. Y por eso tenemos derechos. Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad, desde antes que descubriera Cristóbal Colón; desde la época de los caciques y gobiernos nombrados por las comunidades. Porque antes de llegar Cristóbal Colón, la gente existía en esta América; porque los anteriores trabajaron, entonces existía derecho y esto ya era un país.

2. Los invasores entraron a quitarnos nuestros derechos; los gobiernos crearon leyes sólo para dominarnos, para que no pensemos en movermos ni para allá ni para acá. Pero entre nosotros siempre hubo luchadores que reclamaron y defendieron nuestros derechos y nosotros seguiremos defendiendo.

3. Por eso ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha; proclamar nuestro derecho a toda nuestra gente, a toda la América y a todo el mundo entero. Para que sepa, para que se respete, para que nos apoyen a defenderlo los amigos y compañeros.

4. Las leyes de los Libertadores son para nosotros un menor derecho, no igual jamás al de los indígenas que tenemos desde antes,

nuestro Derecho Mayor. Este derecho nuestro que han desconocido, primero, para poder humillarnos y explotarnos. Y ahora también para acabarnos como guambianos, porque no quieren más indígenas en Colombia.

5. Los invasores de ayer y de hoy, todos nos dicen que tenemos que dejar de ser indios para entrar en la civilización, para poder progresar.

6. Pero no nos dicen nunca cómo era nuestra tierra cuando era libre, cómo era nuestra vida trabajando para nosotros mismos, con Tierra Común y gobierno propio. No nos dicen que teníamos todo completo: territorio, creencia, gobierno, justicia, producción, todo nuestro. No cuentan que nuestros antepasados tenían amigos y comercios hasta el reino de los chibchas. Tampoco cuentan que tuvieron que acabar con nuestra organización propia para apoderarse de nuestra tierra y entrar a robar nuestro trabajo, dejándonos apenas para quitar la hambruna nada más.

7. Y jamás enseñan a los hijos que fue robando nuestra tierra y nuestro trabajo, cómo nos condenaron a quedar estancados, sin poder ampliarnos, sin poder crecer nosotros, para poder crecer ellos, para ellos poder vivir y nosotros acabarnos.

8. Por eso, ahora que hemos abierto los ojos, estamos también en este pensamiento de lucha: no ser esclavos, pensar con nuestra propia cabeza, defender para nuestros hijos el derecho de ser guambianos.

9. Porque al robar la tierra y el trabajo, también nos dividieron y separaron: unos quedamos como miserables comuneros de nuestro antiguo resguardo devorado por los terratenientes; otros quedamos como terrazgueros esclavizados al querer del patrón; y los que han tenido que irse lejos de la comunidad, como peones arrumados en los establos de haciendas u obligados a comprar tierra como si no tuviéramos derechos. Casi todos trabajando separados y explotados por usureros y créditos.

10. A ese robo, a esa explotación y división de nuestra gente ayuda el gobierno que nos trata como si no fuéramos de aquí, como a menores de edad o como subversivos cada vez que reclamamos nuestro derecho en comunidad. También ayudaron las religiones y las políticas confundiéndonos y separándonos con doctrinas engañosas. También ayudaron los técnicos con sus consejos que sólo buscaban hacernos olvidar nuestro derecho a la tierra. Y ahora los médicos que esterilizan a nuestra mujeres.

11. Todos estos ayudaron a esa explotación y división metiéndonos una educación que enseña a olvidar y a despreciar todo lo

nuestro, para que nos humilláramos y así poder acabarnos como pueblos indígenas, que los guambianos no existamos nunca más.

12. Así día tras día fueron creciendo los problemas individuales y nos íbamos olvidando de lo nuestro, confiando más en las leyes y costumbres de los blancos que nada han podido resolvernos después de tantos siglos que nos tienen dominados.

13. Por eso, ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha: Los guambianos tenemos derecho a existir como comunidad, hoy como ayer, como siempre. Por eso estamos denunciando y reclamando nuestro derecho para echar para adelante.

14. ¡Mayelé, Mayelé, Mayelé! El mundo fue creado para todos pero a nosotros nos quitan de la tierra.

Por eso nos hemos puesto a recordar y a pensar que en todo el tiempo, desde siempre, los indígenas hemos vivido en estas tierras y muchas más. Los guambianos ocupábamos desde Piendamó hasta cerca de Popayán.

Y así los demás compañeros, no sólo en el Cauca sino en toda Colombia, en toda América.

Esta es la verdad, la más grande verdad porque ninguno en el mundo puede negar que este continente fue ocupado, habitado, trabajado antes que nadie por nuestros antepasados, luego por nuestros padres y por nosotros mismos.

De ahí, de esta verdad mayor, nace nuestro Derecho Mayor.

Por eso, ahora que hemos abierto los ojos, estamos en este pensamiento de lucha: que todo trozo de tierra americana donde vivamos y trabajemos los nativos indígenas nos pertenece: porque es nuestro territorio, porque es nuestra patria.

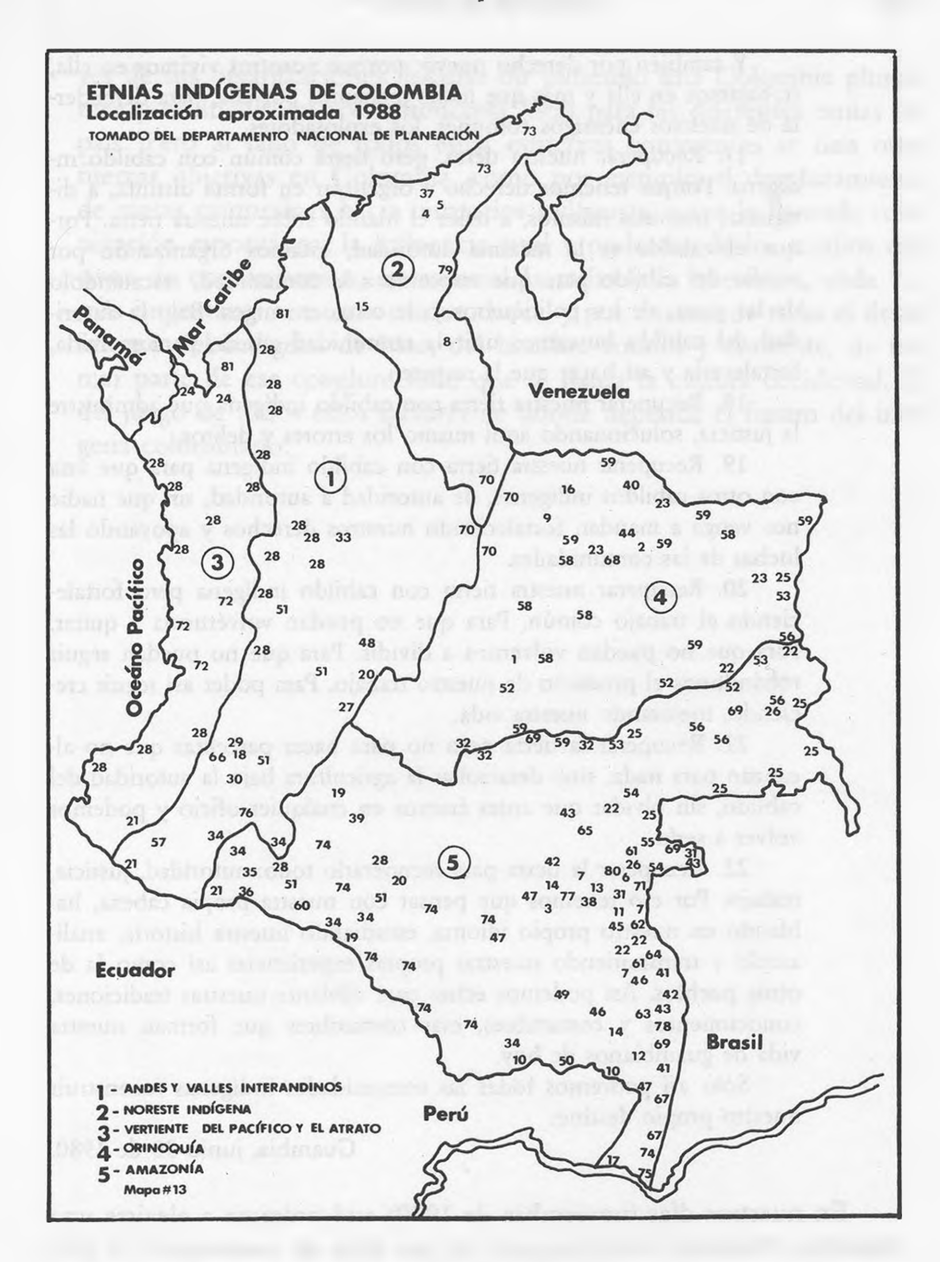
15. Esto es nuestro Derecho Mayor por encima de todos nuestros enemigos, por encima de sus escrituras, por encima de sus leyes, por encima de sus armas, por encima de su poder.

Por Derecho Mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos.

En esta gran verdad nace todito nuestro derecho, todita nuestra fuerza. Por eso debemos recordarla, transmitirla y defenderla.

16. Contra nosotros ya usaron por siglos toda la fuerza, todo el engaño que podían inventar. Pero a pesar de todo, nosotros existimos y no han podido terminar con el derecho a nuestra tierra. Por eso seguimos viviendo, ocupando y trabajando lo que nos queda, impulsando el deber de recuperar nuestra Tierra Común.

Porque esta tierra madre nos sigue perteneciendo antes que a nadie, por derecho antiguo: porque aquí nacieron, vivieron y murieron nuestros antepasados y abuelos.


ETNIAS INDÍGENAS DE COLOMBIA
Localización aproximada 1988
TOMADO DEL DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN
Mar Caribe
Panamá
Venezuela
Océano Pacífico
Ecuador
Brasil
Perú
1 - ANDES Y VALLES INTERANDINOS
2 - NORESTE INDÍGENA
3 - VERTIENTE DEL PACÍFICO Y EL ATRATO
4 - ORINOQUÍA
5 - AMAZONÍA
Mapa #13

Mapa n.º 13

Y también por derecho nuevo: porque nosotros vivimos en ella, trabajamos en ella y más que nadie luchamos por ella, para defenderla de nuestros enemigos comunes, los explotadores.

17. Recuperar nuestra tierra, pero tierra común con cabildo indígena. Porque tenemos derecho a organizar en forma distinta, a dirigirnos nosotros mismos, a tener el mando sobre nuestra tierra. Porque el cabildo es la máxima autoridad, estamos organizando por medio del cabildo para que responda a la comunidad, rescatándolo de las garras de los politiqueros y de otros enemigos. Bajo la autoridad del cabildo buscamos unir la comunidad entera, para revivirla, fortalecerla y así hacer que la respeten.

18. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena que administre la justicia, solucionando aquí mismo los errores y delitos.

19. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena para que una con otros cabildos indígenas, de autoridad a autoridad, sin que nadie nos venga a mandar, fortaleciendo nuestros derechos y apoyando las luchas de las comunidades.

20. Recuperar nuestra tierra con cabildo indígena pero fortaleciendo el trabajo común. Para que no puedan volvérnosla a quitar. Para que no puedan volvernos a dividir. Para que no puedan seguir robándonos el producto de nuestro trabajo. Para poder así seguir creciendo, mejorando nuestra vida.

21. Recuperar la tierra pero no para hacer parcelitas que no alcanzan para nada, sino desarrollar la agricultura bajo la autoridad del cabildo, sin olvidar que antes éramos en cualquier oficio y podemos volver a serlo.

22. Recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad, justicia, trabajo. Por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando en nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos. Así podemos echar para adelante nuestras tradiciones, conocimientos y costumbres, esas costumbres que forman nuestra vida de guambianos de hoy.

Sólo así podremos todas las comunidades indígenas reconstruir nuestro propio destino.

Guambia, junio 30 de 1980.

En nuestros días (noviembre de 1990) está próxima a elegirse una Asamblea Nacional Constituyente en un afán de encontrarle al país una salida nueva al atolladero histórico que se ha venido gestando desde hace varias décadas. Los indígenas de Colombia han decidido, a tra-

vés de sus organizaciones, hacerse oír pidiendo una Colombia pluriétnica y multicultural con autonomía local para las diferentes etnias del país. Pero al lado de todos estos esfuerzos conscientes se dan otras fuerzas objetivas en Colombia, como por ejemplo el desplazamiento de masas campesinas hacia territorios indígenas, o sea la llamada colonización espontánea; la influencia sutil y poderosa de los medios masivos de comunicación, en especial la radio y la televisión, cada vez más importantes en estas comunidades, y por encima de todo el deseo intenso del indígena de base, del hombre común y corriente, de formar parte de ese conglomerado que se llama la cultura occidental. Es del juego de todos estos factores de donde depende el futuro del indígena colombiano.



II

EL INDÍGENA COLOMBIANO HOY

En la actualidad, y de acuerdo con el último censo final (1988) de la población indígena colombiana, en el país existen 81 etnias indígenas con un total de 448.710 habitantes, tal como se detalla a continuación:

ETNIAS INDÍGENAS DE COLOMBIA: 1988 (TOMADO DE DNP: 1989)

Ubicación [1]	Etnia	Familias	Habitantes
1	achagua (ajagua, xagua)	36	231
2	amorua (wipiwe)	46	162
3	andoke 1*	44	233
4	arhuaco (ijka, bintukua)	1.873	9.349
5	arzario (wiwua, guamaca, sanka, malayo)	265	1.500
6	bara 2*	52	296
7	barsano 3*	149	939
8	bari (barira, motilón)	428	1.433
9	betoue (jirarre) N.H.	128	676
10	bora 4*	74	388
11	cabiyari (kawillary)	40	277
12	carabayo (yuri)	40	200
13	carapana 5*	63	412
14	carijona	47	234
15	chimila (simiza)	75	450
16	chiricoa	13	61
17	cocama	38	236

[1] Los números de la ubicación de las distintas etnias corresponden a los señalados en el Mapa n.° 13 («Etnias indígenas de Colombia»).

Ubicación	Etnia	Familias	Habitantes
18	coconuco N.H.	829	4.599
19	coreguaje	216	1.367
20	coyaima y natagaima N.H.	1.301	7.715
21	cuaiker (awa)	1.099	5.873
22	cubeo 6*	714	4.238
23	cuiba (wamone) 7*	153	912
24	cuna (tule)	94	609
25	curripaco (baniva) 8*	1.325	6.790
26	desano (wira)	336	2.036
27	dujos del caguan N.H.	16	96
28	emberá (catio, chami) 9*	7.478	41.718
29	guambiano (misag)	1.782	11.380
30	guanaca N.H.	144	723
31	guanano (wanano)	182	1.113
32	guayabero (mitua, jiw)	212	1.345
33	Indígenas Cañamomo, Lomaprieta, S.Lorenzo	1.168	6.366
34	inga	1.412	10.836
35	kamsa (kamentxa, camentsa)	508	2.675
36	kofan	150	903
37	kogui (kagaba)	1.076	6.138
38	letuama (lituana, detuama)	23	128
39	macaguaje (airubian) 10*	9	50
40	macahuaje (airubain) 10*	9	50
41	macuna (sara) 11*	98	528
42	macusa	52	262
43	maku (cacua, nukak, ubde, judpa) 12*	113	786
44	masiguare	65	248
45	matapi (jupichiya) 13*	43	222
46	miraña	92	445
47	muinane	49	275
48	muisca N.H.	308	1.859
49	nonuya (nunuya) 14*	15	80
50	ocaina	20	126
51	paez (nasa)	16.446	94.670
52	piapoko (deja, dzese, cuipaco, wenaiwica)	774	4.355
53	piaroa (dearuwa, wotiheh)	147	688
54	piratapuyo 15*	66	400
55	pisamira	8	54
56	puinabe	814	4.299
57	quillasinga-pasto N.H.	6.866	34.426
58	saliba	170	1.106
59	sikuani (guahibo, jivi) 16*	3.566	19.299
60	siona (ganteyabain)	80	427
61	siriano 17*	94	665
62	taiwano (eduria) 18*	3	19
63	tanimuka (ufaina)	51	262
64	tariano	35	205

Ubicación	Etnia	Familias	Habitantes
65	tatuyo 19*	46	294
66	totoro N.H.	312	1.875
67	tikuna	884	4.535
68	tsiripu (mariposo)	16	152
69	tukano (dasea)	905	6.330
70	tunebo (uwa)	617	3.651
71	tuyuca 20*	81	570
72	waunana (noanama)	1.295	6.362
73	wayuu (guajiro)	16.028	80.267
74	witoto (murui) 21*	1.143	5.939
75	yagua	13	69
76	yanacona (mitimae) N.H.	2.979	17.880
77	yauna (kamejeya)	4	20
78	yacuna 22*	72	381
79	yuco (yukpa)	416	2.150
80	yuruti 23*	96	610
81	zenu N.H.	3.085	16.972
TOTALES		81.648	448.710

1* Gente del Hacha.
2* Descendientes de la anaconda pez, waimasa cercano a los barasana.
3* Incluye las llamadas barasano del sur, comea (Caño Colorado) y Janena (Caño Tató); barasano del norte: waimaja (gente pez), waimutañara, pamoa, wañaco, bupua, bara.
4* Gente que une.
5* Descendientes de la Abeja del Río.
6* Los llamados papiwa, se incluyen dentro de los cubeo por ser un clan de este pueblo.
7* Incluye los pimene, piwi (río Meta), aito piwi (Aripoco), waipini (río Uachidia), yarawi-raxi (río Capanaparo), mayaraxi (río Arauca) y siripuxi (río Aguaclara).
8* Incluye los baniba. De igual manera a los denominados (por diferencias dialectales) curripaco-karupaka o kurrim, karry-karutama y enhen.
9* Incluye a los llamados tahami (Alto andágueda); saija (emberá de Nariño y Cauca); chami (Risaralda); catío (Antioquia) y citará.
10* Es realmente un grupo siona diferenciado.
11* Descendientes de la anaconda agua.
12* Realmente se denominan así: un complejo de pequeñas comunidades nómadas de zonas interfluviales. Se suelen distinguir los maku de cubeo, guanano y desano.
13* Incluye a la gente upichiya.
14* Gente del Achiote.
15* Waicana (Waikada) gente pez, red de pesca. Incluye a los busadá, kedadá, wehetara, soairiapo, ditiapo y bua.
16* Incluye a los llamados iguanitos y mayaleros o playeros de Arauca.
17* Umupi masa, gente nube.
18* Descendientes de la anaconda remedio. Gente zancudo mutea masa.
19* Huna masa. Gente armadillo. Incluye los grupos: pamoa (armadillo), peta juna (hormiga brava), owa (zarigüeya), Juan bururi, una punaa y pinoa.
20* Descendientes de anaconda piedra. Dokapuara, gente de la arcilla.
21* Incluye los llamados (por diferencias dialectales) bue, mika, minika, nipode y nofekuene.
22* Incluye a la gente denominada urumi, heroriwa, kamejeya, imike y piyoti.
23* Wai hiara. Gente paloma.
N.H. No hay hablantes de la lengua aborigen.

Para poder llevar a cabo este censo se tomó como base una definición amplia del concepto de comunidad indígena, entendiendo como tal «a un grupo social de origen amerindio, social y culturalmente diferenciado, sin tener en cuenta su grado de aculturación». (DNP 1989: 34).

Niveles de integración socio-económica

Estas comunidades presentan niveles de integración socio-económica y estilos de adaptación ecológica muy diferentes las unas de las otras. Por niveles de integración socio-económica se entienden los conceptos neo-evolucionistas desarrollados por Julián Steward en su análisis etnológico de las culturas amerindias de Suramérica. Estos niveles son los siguientes: cazadores y recolectores, grupos tribales, cacicazgos y estados arcaicos.

El nivel de cazadores y recolectores corresponde a grupos humanos nómadas por su base económica. Estos grupos tienen una territorialidad que recorren cíclicamente ocupando en forma seriada diversos nichos ecológicos según la productividad natural de alimentos que para el grupo en cuestión tengan en épocas determinadas. Desconocen la horticultura y no llevan una vida sedentaria. La banda u horda es un conglomerado social unido por lazos de parentesco, al estilo de una familia extensa: tres o cuatro generaciones y dos niveles de parentesco en el sentido horizontal. Son grupos igualitarios, sin estratificación social, con roles socio-económicos simples como el de jefe de la banda y el de chamán, a veces aglutinados en una sola persona. Su cultura material es necesariamente sencilla y poco numerosa, pero su ideología, o sea, la conceptualización del universo social y natural dentro del cual viven puede ser bien compleja. En Colombia el nivel de cazadores y recolectores está representado por la etnia de los macúes en la región del Vaupés y por algunas bandas de sikuanis en la región de los Llanos Orientales.

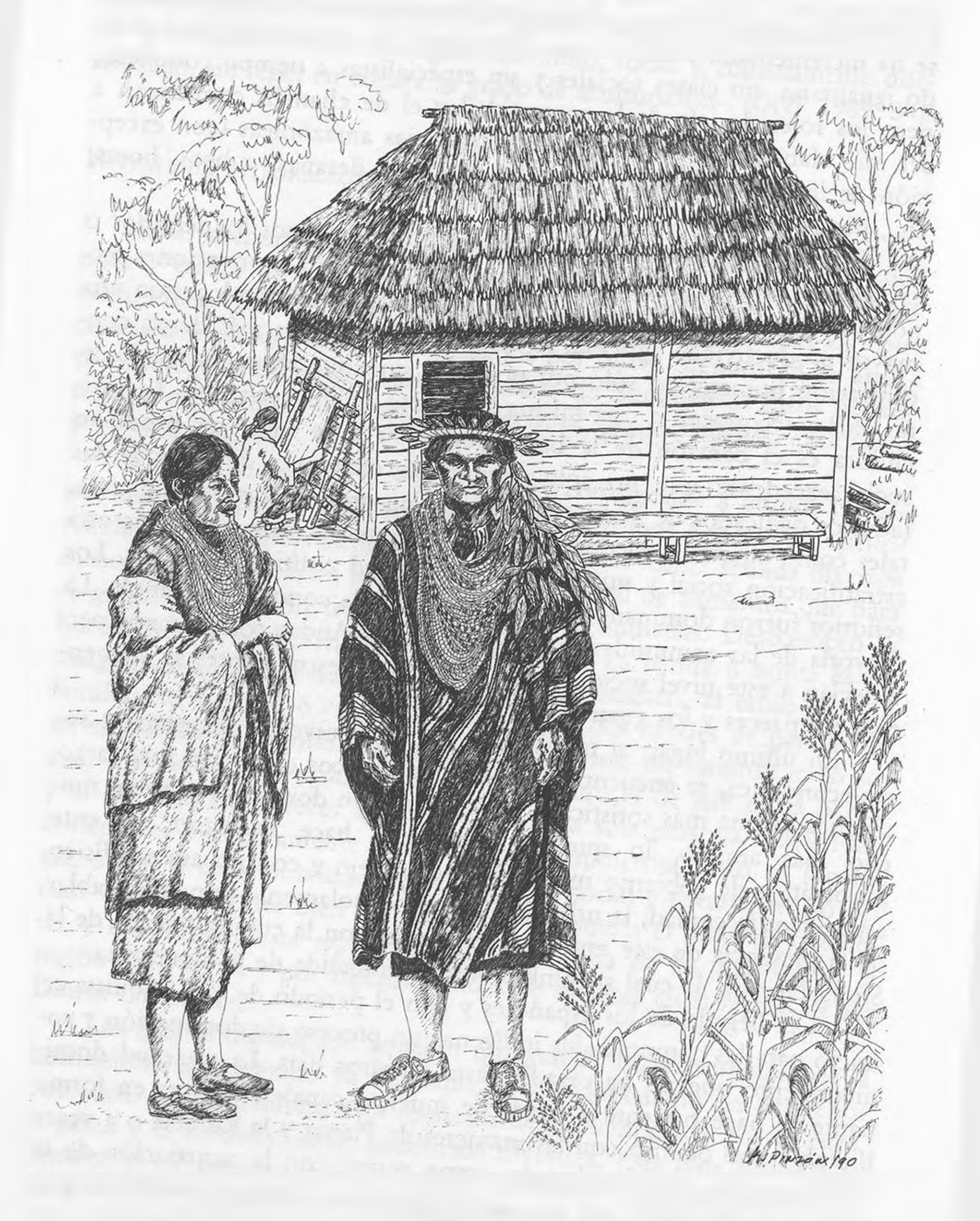
Los grupos tribales son aquellos que gracias al conocimiento de la horticultura han logrado ya un estilo de vida sedentario en pequeños poblados. La horticultura está fuertemente suplementada por la caza, la pesca y la recolección de productos silvestres. Esta base económica permite el mantenimiento de núcleos humanos demográficamente superiores al de la banda. Se trata ahora de pequeñas aldeas de unos 500

habitantes representados en varias familias extensas. Su cultura material se ha incrementado mucho en su inventario. La comunidad sigue siendo igualitaria, sin clases sociales y sin especialistas a tiempo completo, pero los roles de jefe de la comunidad y el de chamán comienzan a ser más elaborados. La totalidad de las etnias amazónicas (con excepción de los macúes), tales como los huitotos, desanas, cubeos, boras, etc., pertenecen a este modo de vida.

El tercer nivel de integración está representado por los señoríos o cacicazgos. Se trata de grupos humanos que gracias a innovaciones tecnológicas tales como canales de riego o terrazas de cultivo lograron una mayor productividad agrícola, lo que les permitió una más densa concentración humana no sólo por poblado, sino que ahora varias de estas aldeas reconocen a una misma autoridad político-religiosa. La agricultura es el corazón de la base económica y se logra un producto social excedente que no sólo permite la existencia de especialistas (adultos dedicados de lleno a actividades no productoras de alimentos, tales como alfareros, tejedores, orfebres, guerreros), sino que se da una estratificación social y una mayor complejidad política del grupo. Los señoríos fueron dominados por el proceso de la conquista española. La mayoría de las comunidades indígenas de los Andes colombianos pertenecían a este nivel socio-cultural. Entre sus descendientes se encuentran los paeces y los guambianos.

En último lugar, al más alto y complejo nivel de integración socio-económica, se encuentran los estados arcaicos cuya principal característica es una más sofisticada tecnología y un dominio territorial mucho más amplio, lo que les permite y hace necesario un ente burocrático de gobierno mucho más complejo y con un asiento físico específico: la ciudad, la urbe. En Colombia solamente se podría hablar de la presencia de este nivel de integración con la cultura tairona de la Sierra Nevada, la cual sucumbió ante la embatida de la Conquista.

A la llegada de los españoles y con el período de la Conquista se inició para las comunidades indígenas un proceso de dominación y sometimiento que no ha cesado hasta nuestros días. La sociedad dominante se hace presente a través de muchos canales, a veces en forma brutal, como ocurrió con las masacres de Planas y la Rubiela o a veces en forma más sutil y solapada, como ocurre con la penetración de la radio y la televisión, que van socavando poco a poco la identidad y la naturaleza de estas comunidades. Cualquier comunidad indígena co-



Sibundoyes

lombiana actual está envuelta en un remolino de influencias externas que afecta irremediablemente su devenir histórico y acaba tragándoselas en el pasado de la historia.

A una comunidad indígena llegan los colonos, campesinos criollos expulsados por la coerción y la violencia de sus antiguos terruños y equipados con una tecnología y una ideología bien distintas a la del indígena en lo referente a la explotación de la tierra y a su propiedad. El colono habla de escrituras públicas, de baldíos, de cercos de alambre de púa, de esto ya es mío, y con su mentalidad racista él, sus ideas y sus vacas se meten en la tierra del indígena sin escrituras, sin cercados y desconociendo las leyes del blanco. A veces el nuevo colono masacra físicamente al indígena, tal como hicieron con los tinuiguas de la serranía de la Macarena. Otras veces transgrede la misma legalidad colombiana, como cuando invade en su totalidad las reservas de tierras que el gobierno les había concedido a los sionas y cofanes del medio Putumayo.

A una comunidad indígena llega el misionero católico y pone unos centros educativos llamados «internados misionales», en donde hasta hace poco era costumbre prohibirles a los niños hablar en su propio idioma. Y se les habla de un Cristo blanco, de quien también llegan a hablarle los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano, pero en una versión diferente, y los pentecostales, y los testigos de Jehová. Como resultado, no pocas veces la comunidad queda dividida entre evangélicos y católicos.

A la comunidad indígena llega el antropólogo, crítico y alejado de su propia cultura, que romantiza e idealiza el mundo indígena y sólo ve el mito del «salvaje noble». Clemente Nengerabe, indígena emberá, dice hablando de los jaibanás: «se acabó; ya no queda maestros saios de antigua. Me da mucha tristeza los enfermos. ¿Quién va a cantar por encima de ellos ahora? (Vasco 1985: 147). Pero el mismo autor tiene una visión diferente:

> a veces, en la noche cerrada de la montaña, en donde las horas transcurren lentas hacia el amanecer y la selva está aún ahí, al alcance de la mano desde el corredor del tambo, el viento trae las notas de un canto, del canto de un jaibaná que desafía el peso de nuestra civilización opresora etnocida. Sus ecos me despiertan y escucho: rompiendo la noche, los tambores de piel de membure (sapo de loma) de

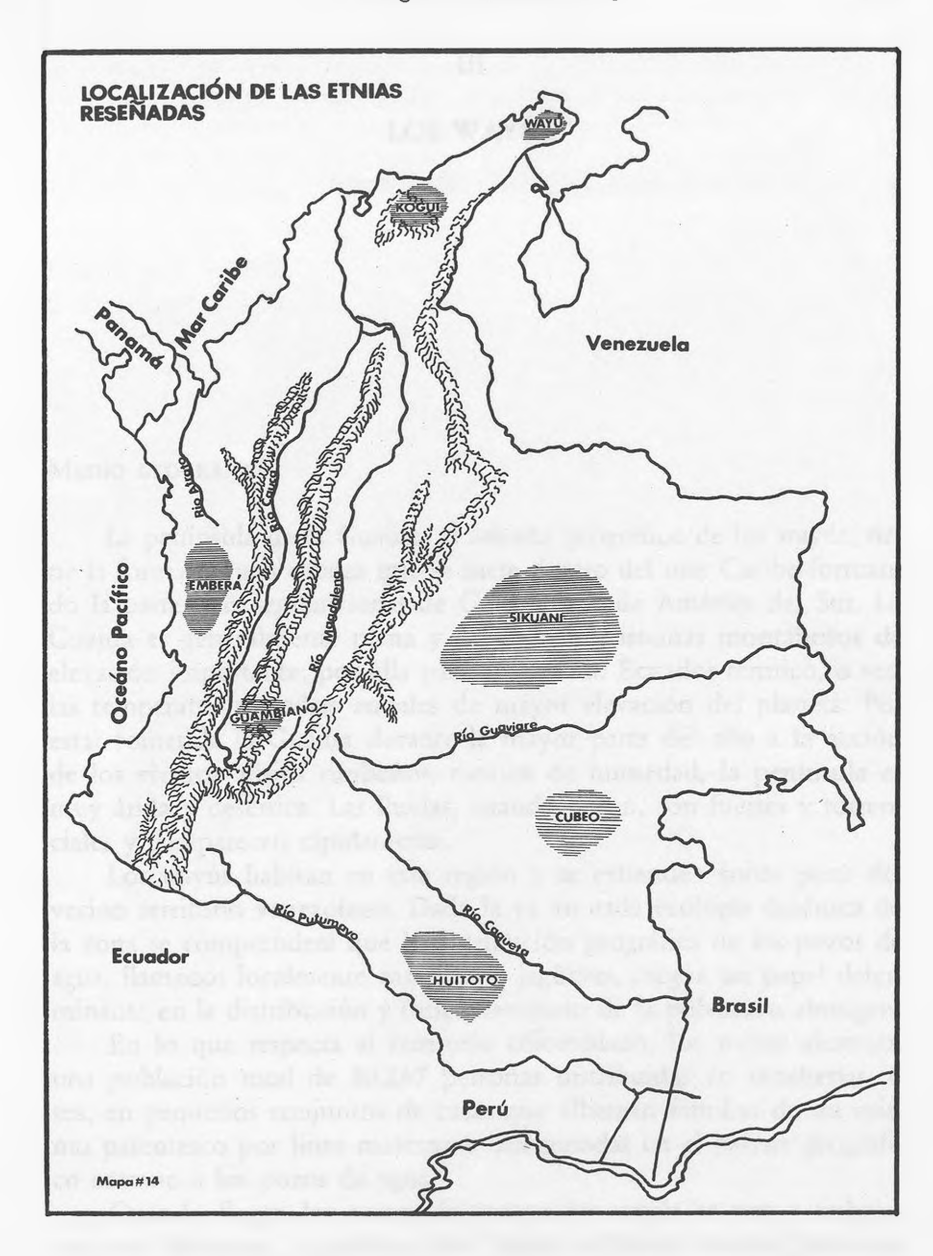
> los jaibanás retumban de una quebrada a otra, de un cerro a otro, de una vivienda a otra hasta despertarlas a todas. Su tam-tam anuncia que todavía viven y trabajan los verdaderos hombres, por encima de la muerte que los amenaza, garantizando la identidad de sus gentes, la existencia de los emberás: LOS HOMBRES. (Vasco 1985: 158).

Se trata pues de dos versiones bien diferentes de un mismo hecho histórico: la desintegración socio-cultural de estas etnias.

A la comunidad indígena llega la radio, incluso la televisión, algunas revistas y periódicos, todas ellas con un contenido «blanco» y como representantes de un mundo de aviones, grabadoras, lanchas de motor, utensilios de aluminio, herramientas de acero, motores, equipos de radio, cámaras fotográficas, contenedores de plástico, escopetas... y el indígena anhela, desea y tiene derecho a compartir ese mundo. El problema radica en que hasta ahora intenta hacerlo a costa de su propia identidad y sin lograrlo.

La relación entre la sociedad colombiana en general y sus comunidades indígenas es una relación de dominación, de explotación y de sometimiento. Siempre que se da esta clase de relación, el grupo dominante elabora una caricatura del dominado que sirve para ocultar, racionalizar y justificar dicha dominación. Es así como nace el estereotipo del indígena como una persona carente de iniciativa, perezoso, con mentalidad de menor de edad, humilde, triste, miembro de una raza vencida, etc., etc. Y el peor, el más nefasto efecto de esta dominación es que el dominado acaba aceptando, internalizando y asumiendo completamente esa imagen que de él se ha construido, para terminar avergonzándose de su propia identidad. Es el joven indígena que ya no va a la maloca a las reuniones de la comunidad porque le da pena. Es el que cambia su nombre indígena de Monayatofe (retoño del amanecer) por el de José Pérez, en honor del colono que lo engancha como peón y lo explota.

Por eso se ha evitado en las reseñas etnográficas que a continuación se presentan hablar del indígena en lo que los antropólogos llaman «el presente etnográfico», es decir, como si el contacto con el mundo blanco no se hubiera dado; por el contrario, se han descrito sus situaciones dentro de las limitaciones de esta publicación, tal como transcurren en la actualidad.


LOCALIZACIÓN DE LAS ETNIAS RESEÑADAS
WAYÚ
KOGUI
Mar Caribe
Panamá
Venezuela
Río Atrato
Río Cauca
EMBERA
SIKUANI
Océano Pacífico
Río Magdalena
GUAMBIANO
Río Guaviare
CUBEO
Río Putumayo
Río Caquetá
Ecuador
HUITOTO
Brasil
Perú
Mapa #14

Mapa n.º 14

III

LOS WAYÚS

Medio geográfico

La península de la Guajira, el asiento geográfico de los wayús, tiene la forma de una cabeza que se mete dentro del mar Caribe formando la parte más septentrional de Colombia y de América del Sur. La Guajira es generalmente plana y no presenta sistemas montañosos de elevación importante; por ella pasa el llamado Ecuador térmico, o sea, las temperaturas medias anuales de mayor elevación del planeta. Por estar sometida la Guajira durante la mayor parte del año a la acción de los vientos alisios caribeños, escasos de humedad, la península es muy árida y desértica. Las lluvias, cuando llegan, son fuertes y torrenciales y desaparecen rápidamente.

Los wayús habitan en esta región y se extienden sobre parte del vecino territorio venezolano. Dada la ya anotada ecología desértica de la zona se comprenderá que la distribución geográfica de los pozos de agua, llamados localmente casimbas o jagüeyes, juegue un papel determinante en la distribución y funcionamiento de la población aborigen.

En lo que respecta al territorio colombiano, los wayús alcanzan una población total de 80.267 personas distribuidas en rancherías, o sea, en pequeños conjuntos de casas que albergan familias de un mismo parentesco por línea materna y diseminadas en el paisaje geográfico cercano a los pozos de agua.

Cuando llegan los meses de verano los wayús se van a trabajar con los «blancos», a quienes ellos llaman «alijunas» en los polos de atracción de empleo de mano de obra de la región (Riohacha, Uribia, las explotaciones de carbón y Maracaibo en Venezuela), pero regresan

a sus rancherías en las épocas de lluvia cuando crecen los pastos y es posible concentrar los rebaños de ganado vacuno y caprino.

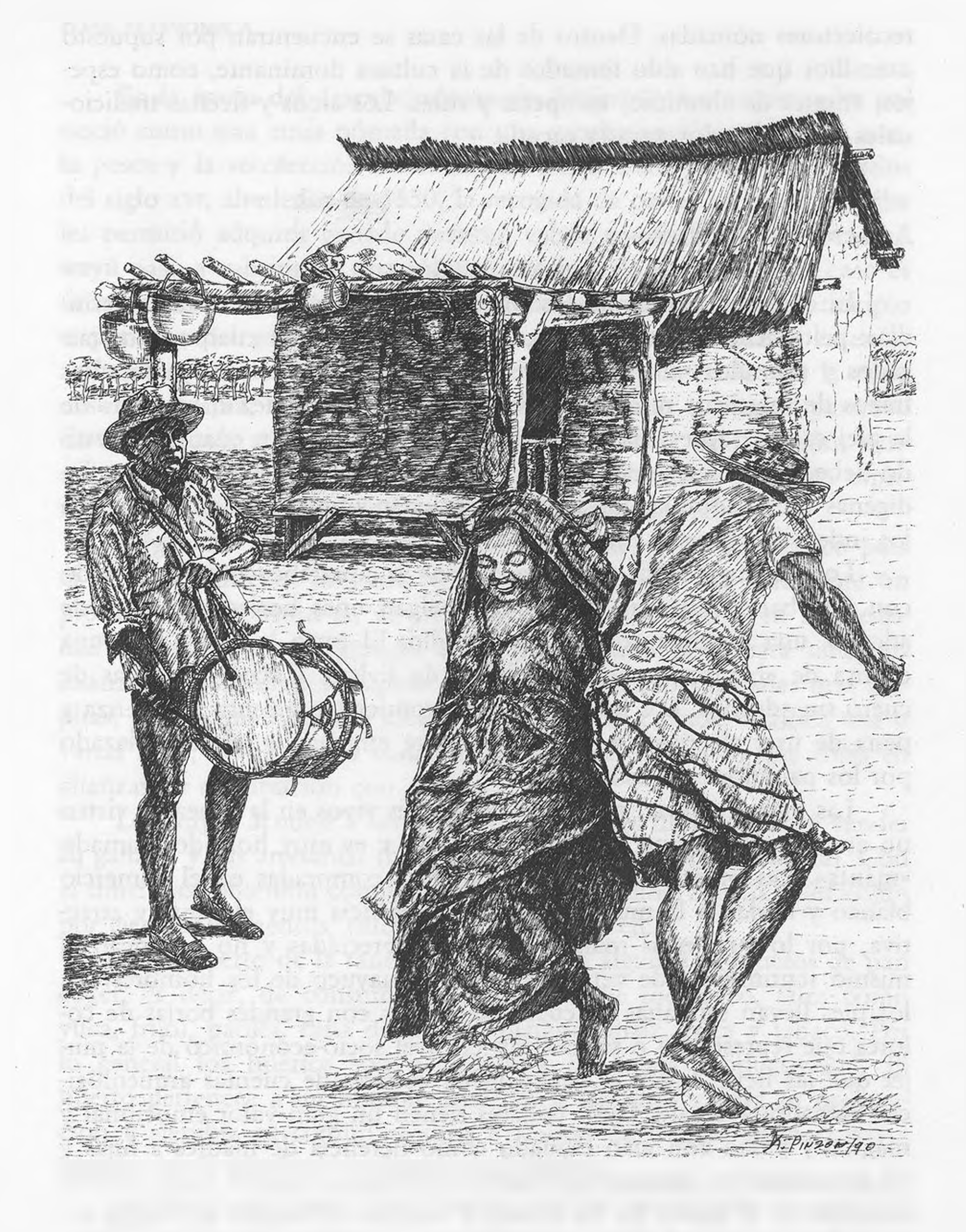
Lingüística

A diferencia de otros idiomas indígenas de Colombia que tienden a desaparecer rápidamente bajo el peso del proceso aculturador de la sociedad dominante, el idioma guajiro, perteneciente a la familia lingüística arawak, conserva su vitalidad y los wayús se sienten muy orgullosos de él hasta el punto de utilizarlo como un medio para aislar socialmente a los alijunas o «no indígenas» de su entorno, de quienes desconfían en grado sumo. El idioma wayú presenta cinco dialectos o variantes regionales (central, arribero, abajero, playero y serrano) inteligibles entre sí incluyendo a los wayús venezolanos. Cabe anotar que esta diferenciación no es válida para ellos, puesto que la frontera colombo-venezolana no es límite entre los wayús, quienes viajan libremente de un país al otro en su territorio guajiro según sus apetencias o necesidades.

Poblamientos

El tipo de poblamiento wayú es la ranchería, o sea, un conjunto de cuatro o cinco casas. Estas rancherías se dispersan en el espacio geográfico guajiro condicionadas por la naturaleza desértica de la región y la distribución de los pozos de agua. Una ranchería típica consta de cuatro o cinco casas de bahareque, una enramada abierta y un cercamiento de cactus que actúa como resguardo o rompeviento para la cocina al aire libre. Un poco retirados de las casas se encuentran los corrales para el ganado de vacas, cabras, caballos y burros, un pequeño huerto y el pozo de agua. El mobiliario está representado por las hamacas, un telar vertical, mochilas y ollas de barro para el agua. En cada ranchería viven dos o tres familias relacionadas entre sí por líneas de parentesco matrilineales. Cada poblamiento lleva un nombre, que puede ser el nombre de la familia que vive allí.

La sencillez o rusticidad de las rancherías bien puede deberse a las pautas de poblamiento de los wayús, antigua cultura de cazadores y



Wayús

recolectores nómadas. Dentro de las casas se encuentran por supuesto utensilios que han sido tomados de la cultura dominante, como espejos, enseres de aluminio, escopetas y rifles. Los arcos y flechas tradicionales son utilizados para la cacería.

Aspecto físico y vestidos

La apariencia física de los wayús es la típica de las razas amerindias: pelo lacio, negro y grueso, escasa vellosidad del cuerpo, ojos rasgados y pómulos salientes. Entre los wayús se encuentran ya muchos trazos de mestizaje racial, y entre las mujeres la palidez o blancura de la piel es muy apreciada como símbolo de belleza. En cuanto al vestido debe tenerse en cuenta que a diferencia de muchas otras etnias indígenas de Colombia, los wayús mantienen una forma de vestir que los indentifica plenamente.

Los hombres utilizan un «guayuco» o taparrabos corto amarrado con una banda estrecha de la cual cuelgan unas borlas con fines de adorno, una mochila corta y un cuchillo. El torso lo visten con una camisa de «blanco» y usan sombrero de fieltro. Calzan sandalias de cuero sin adornos. Los hombres wayús comienzan a sentir vergüenza y pena de usar el guayuco, por lo que éste empieza a ser reemplazado por los pantalones al estilo blanco.

Las mujeres llevan pañoletas de colores vivos en la cabeza y visten un atuendo largo, que llega hasta el suelo y es muy holgado, llamado «manta». Las mantas se fabrican con telas compradas en el comercio blanco y le dan a la mujer wayú una apariencia muy elegante y atractiva, por lo cual estas mantas son muy apreciadas y no provocan el mismo sentimiento de vergüenza que el guayuco de los hombres. En los pies llevan sandalias de cuero adornadas con grandes borlas de colores que representan o simbolizan el nivel socio-económico de la mujer que las lleva. Sobre el pecho lucen collares de cuentas arqueológicas llamados «tumas». Estos collares tienen un gran valor emocional y mágico y pasan con gran cuidado como herencia de madres a hijas y de generación en generación. Con frecuencia las mujeres usan una decoración en la cara y en los brazos a base de colorantes de origen vegetal. Esta decoración facial representa a veces la pertenencia de «casta» de la mujer.

Base económica

En la época del descubrimiento de América a los wayús se les conoció como una etnia nómada con una subsistencia basada en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Pero ya hacia mediados del siglo XVI, alrededor de 1550, la recogida de perlas en el mar Caribe les permitió adquirir ganado vacuno, cabras y caballos, y la sociedad wayú pasó a subsitir de una sólida economía de pastoreo. Este caso es único en toda la historia de los pueblos amerindios. En un principio el pastoreo del ganado vacuno fue más intenso de lo que lo es en la actualidad, pero debido a la escasez de recursos de pastos de la zona desértica guajira, esta actividad ha venido cediendo el paso al pastoreo de cabras, más adaptadas a la vegetación xerofítica de la región, aunque estudios ecológicos recientes indican que el mismo pastoreo caprino lleva al agotamiento de las zonas utilizadas para tal fin.

El ganado es utilizado no solamente como bien económico para el consumo directo de carne o para el comercio, sino que tiene un profundo simbolismo en el prestigio socio-económico y en la identidad de los wayús. El ganado es utilizado como pago para sellar las alianzas matrimoniales y como refuerzo de relaciones sociales más amplias, puesto que el grupo local de la ranchería, cuando sacrifica una o varias reses, no alcanza a consumir toda su carne, por lo que entra en alianzas de distribución con grupos vecinos.

Los wayús acuden a los centros comerciales de la región a vender su ganado y sus artesanías (hamacas, mochilas, adornos, cerámica). Con el dinero así obtenido compran artículos del mundo blanco, tales como por ejemplo alimentos, rifles, cartuchos, telas, etc.

En el huerto de la ranchería se cultivan algunos productos de pan coger, es decir, de consumo interno y no de mercadeo, tales como yuca, fríjol, patilla, caña de azúcar, plátano, maíz, coca y tabaco. Por lo general los huertos son pequeños y de escasa productividad. El huerto pertenece a un hombre adulto y a sus hijos y para su preparación y siembra es común recurrir a formas de trabajo cooperativo y festivo con la ayuda de parientes y allegados.

La pesca sólo tiene importancia para los wayús que viven en la costa, pero los del interior de la península no sólo no la practican, sino que la consideran una actividad denigrante y de bajo nivel social.

Aún se practica la cacería de venados, conejos, pecaríes y otros animales de la región, pero dada la degradación ecólogica de la zona la caza ha perdido mucha de su importancia económica, aunque conserva una fuerte significación ritual y simbólica. Para la cacería se utilizan aún el arco y flechas tradicionales. Las armas de fuego se reservan para las guerras intestinas en los constantes casos de litigio entre las castas wayús. Aún se practica la recolección de las frutas del árbol dividivi y de los higos de cactus.

La costa guajira ha sido, en los alrededores de Manaure, una región productora de sal. El estado colombiano ha reconocido un sector especial para que lo exploten los wayús en forma tradicional, como salina. Sin embargo, la reciente implantación de las modernas y masivas explotaciones carboníferas de la región le han dado más y más importancia al trabajo asalariado como forma de ganarse la vida. Este hecho y la mayor presencia de elementos no wayús en estas empresas carboníferas le ha dado mucha más fuerza y celeridad al proceso de desintegración sociocultural de la comunidad wayú y de sus tradiciones.

Las mujeres utilizan el algodón para tejer en telares verticales. Los hilos son teñidos con colorantes vegetales y las artesanías que ellas producen, como hamacas, mochilas, adornos para montura, etc., tienen una gran demanda en el mercado por su hermosura y buen acabado.

Aún es común la confección de ollas de barro de cuello estrecho para acarrear y almacenar el agua. En su construcción se utiliza la técnica en espiral, y luego de dejarlas secar al sol se las cocina a fuego lento abierto quemando estiércol de burro. A veces la cerámica es decorada con diseños geométricos de pintura vegetal.

Durante siglos, los wayús se han organizado socialmente a través de familias de línea materna. La existencia de una cierta diferenciación económica y de capacidad de influencia política dentro de ellos ha llevado a que los mismos wayús utilicen el concepto de «castas» para referirse a estas agrupaciones.

Organización social

Los wayús le dan el nombre de casta a sus parientes uterinos, a quienes ello llaman parientes «de carne» o Eirruku en oposición a los

parientes por línea paterna, «de sangre», llamados Oapayu (el padre y sus hermanos). La casta wayú, o sea un grupo tangible de parientes matrilineales, representa en la ctualidad el grupo de pertenencia social y de identidad más fuerte para el wayú. Por ser la casta una agrupación matrilineal se da en ella muy fuertemente la institución que la literatura antropológica llama el «avunculado» o sea, que la figura del tío materno es la que representa la autoridad global dentro de la casta. Si un sujeto wayú tiene algún conflicto con otro grupo, éstos vendrán a ponerle la queja no al padre del sujeto, sino a los hijos de sus hermanas. Es tan fuerte este sentimiento de pertenencia a una casta que un individuo debe solidarizarse con ella aun en contra de su propio padre o de sus parientes paternos en los inagotables conflictos que generación tras generación caracterizan el actuar social de los wayús. Sea dicho que como parte de la vida cotidiana las mujeres wayús recitan cada mañana las ofensas y agravios recibidos de otros grupos, manteniendo así vivo el resentimiento entre las diferentes castas, generación tras generación.

Ciclo de vida

Para los wayús, una mujer queda embarazada cuando «la sangre» (el semen) del padre se mezcla con la sangre menstrual de la mujer, o sea «la carne» en el útero de la madre. Se cree que durante los nueve meses de embarazo el bebé se alimenta de la sangre menstrual de la mujer, y así se racionaliza la cesación de la menstruación. Al bebé se le considera como la reencarnación de algún pariente uterino de lejanas o recientes generaciones, y por eso la mujer embarazada acostumbra a alejarse un poco de la ranchería para poder conversar a solas con su bebé por nacer y preguntarle quién es él. Durante el embarazo se practican tabúes tales como el de evitar la presencia de la mujer embarazada en funerales o la cercanía de los cementerios.

Después del nacimiento el bebé tiene una relación muy estrecha con su madre, e igualmente con su padre a medida que crece, aunque esta última se irá debilitando y será reemplazada poco a poco por la relación con su tío materno.

Al niño se le da un nombre personal cuya utilización es apropiada solamente en el estrecho círculo de sus más allegados parientes. Si alguien llegara a usar su nombre fuera de este contexto, sería conside-

rado como una ofensa grave. El niño cuenta además con el nombre de su ancestro mítico como apellido y con un apodo familiar.

Al llegar a los dos años de edad, más o menos, la tierna, amorosa y estrecha relación con su madre es casi bruscamente reemplazada por una relación de disciplina, respeto, exigencia y vigilancia constantes. La figura paterna va siendo reemplazada por la del tío materno. Es él quien le enseña al niño a montar a caballo, a conocer y a cuidar los animales del rebaño, y a sentir y comprender que también son suyos y algún día los heredará. La autoridad del hermano mayor es fuertemente respaldada por los wayús.

A los catorce o quince años un joven wayú ya empieza a ser considerado por su sociedad como un adulto aun para asuntos de guerra o conflictos armados entre castas. Aunque la pubertad pasa casi desapercibida para los hombres, sí tienen elaboraciones rituales y educativas para la mujer. Cuando la joven tiene su primera menstruación, se le inicia con un período de reclusión en un pequeño cuarto de la casa, se le corta el cabello y se le dan vomitivos «para expulsar lo de la infancia». Durante este período, que puede durar varios meses, se le enseña a manejar el telar, otras actividades domésticas y asuntos pertinentes a la sexualidad y el erotismo. Al terminar la reclusión se celebra una fiesta tradicional llamada Chicha Maya o danza de la fertilidad y la joven es presentada en sociedad como mujer adulta.

En lo concerniente al matrimonio, debe anotarse que el novio, con la ayuda de sus parientes y amigos, paga un precio en ganado por la novia (vacas, chivos, caballos, burros). Por tradición el precio a pagar debe ser un poco mayor al que su suegro pagó por la madre de su futura esposa. A cambio, el novio recibe una mujer con la garantía de que le será fiel y de que sabe ser una buena compañera no sólo en asuntos domésticos, sino también en técnicas sexuales. Si la mujer resultara estéril, o mala compañera, el novio puede exigir la devolución del pago que dio en el matrimonio. La mujer también puede liquidar la relación matrimonial en caso de recibir malos tratos por parte de su esposo.

Aunque en la vejez el hombre deja de ser económicamente activo y la mujer ha perdido su capacidad reproductora, los ancianos wayús no son marginados por su casta, sino que gozan del prestigio que les da la autoridad de la experiencia.

Cuando un wayú muere se realizan ceremonias muy elaboradas. El cuerpo es puesto en una hamaca por varios días y se supone que duran-

te este tiempo el espítiru del muerto deshace sus pasos, es decir, regresa a todos los lugares donde estuvo en vida. Sus parientes sacrifican ganado de su rebaño para dar de comer a los invitados al funeral, pero ellos mismos se privan de hacerlo por considerarlo incestuoso al ser «de la misma carne». La cantidad de ganado que se sacrifique representa la importancia del espíritu del difunto. Algún pariente, casi siempre su sobrino, es escogido para cavar la tumba, lo cual es considerado como un honor. A veces el cadáver es enterrado envuelto en el cuero de un toro.

Varios años más tarde se presenta el entierro secundario, sobre todo si el difunto había sido inhumado originalmente fuera del cementerio de sus parientes uterinos. El espíritu del muerto y del ganado sacrificado en su funeral se van para un lugar mítico al nororiente de la Guajira y allí viven hasta que se reencarna en el vientre de una mujer.

La organización de la sociedad wayú no tiene ningún liderazgo político institucionalizado. El nivel de integración socio-económica de los wayús no permite la existencia ni siquiera rudimentaria o incipiente de formas de estado a nivel jurídico o ejecutivo. La costumbre es la ley. Las querellas entre las diferentes familias son muy frecuentes y en no pocas ocasiones desembocan en violentos enfrentamientos armados que les han dado a los wayús una reputación de agresividad y violencia tradicional entre diferentes familias.

Mitología

La tradición oral wayú es muy rica y variada y representa, por supuesto, una proyección emocional del mundo real wayú. A modo de ilustración se cita una parte de la leyenda de Kalomia:

> Hace mucho tiempo vivía en la alta Guajira una joven muy hermosa llamada Kalomia. Ella llevaba ese nombre porque nunca salió del cuarto donde nació. Estaba predestinada a pasar su vida sin ver el sol, sin ser acariciada por el viento, sin mirar las cosas del mundo a su alrededor, y sin conocer a nadie más sino a sus padres y a un sirviente. Kalomia era hija única y había nacido en noche de invierno y después de fuertes tormentas... (Willbert et al. 1986: 467).

Como ocurre con el resto de las culturas algunos rasgos son más resistentes al cambio, como por ejemplo el idioma o, el sistema de me-

dicina tradicional concentrado en el chamán wayú, conocido como «Payé», quien elige su profesión orientado por algunos sueños y tiene el conocimiento esotérico de las plantas medicinales y salmos mágicos para tratar a los enfermos. Sin embargo, la llamada occidental ya ha hecho su aparición entre los wayús.

Aunque la etnia wayú se ha caracterizado por un fuerte sentimiento de identidad cultural, de orgullo y apego a su idioma y tradiciones, el proceso de contacto con las nacionalidades colombiana y venezolana ha afectado enormemente su estilo de vida. Las explotaciones petroleras en Maracaibo y más recientemente la masiva e industrializada explotación carbonífera en la Guajira colombiana han creado un fuerte desequilibrio en la vida tradicional del wayú y lenta pero inexorablemente su cultura comienza a ser un recuerdo del pasado.

IV

LOS KOGUIS

Medio geográfico

La Sierra Nevada de Santa Marta es una pirámide montañosa que se eleva en el sector nororiental de Colombia. Limita al norte con el mar Caribe, al sur con las sabanas de Valledupar, al occidente con el río Magdalena y al oriente con la península de la Guajira. Este nudo montañoso se yergue bruscamente sobre el nivel del mar y termina en unos picos nevados que alcanzan en su punto máximo los 5.700 metros de altura. El terreno es por lo tanto muy pendiente y quebrado, seccionado en profundos cañones que cortan sus flancos y que están formados por numerosos ríos como el Guachaca, el Buritaca, el Palomino, el Ranchería, el Riofrío, el Ariguaní, etc.

Desde el punto de vista ecológico la Sierra Nevada es un ecosistema muy heterogéneo, no sólo por los diferentes pisos térmicos que presenta desde las tierras calientes de su base hasta las nieves perpetuas de sus picos más altos, sino porque algunas de sus laderas están cubiertas de densa selva tropical lluviosa mientras que otras son laderas secas cubiertas de una vegetación xerofítica, igual que las extensiones de la árida península de la Guajira. En este paisaje geográfico viven desde tiempos inmemorables tres grupos étnicos que comparten un común denominador cultural: los koguis, los ikas y los sankás.

Poblamientos

Los koguis son el grupo más tradicional y arraigado a sus costumbres; habitan primordialmente la vertiente norte de la Sierra y de ellos

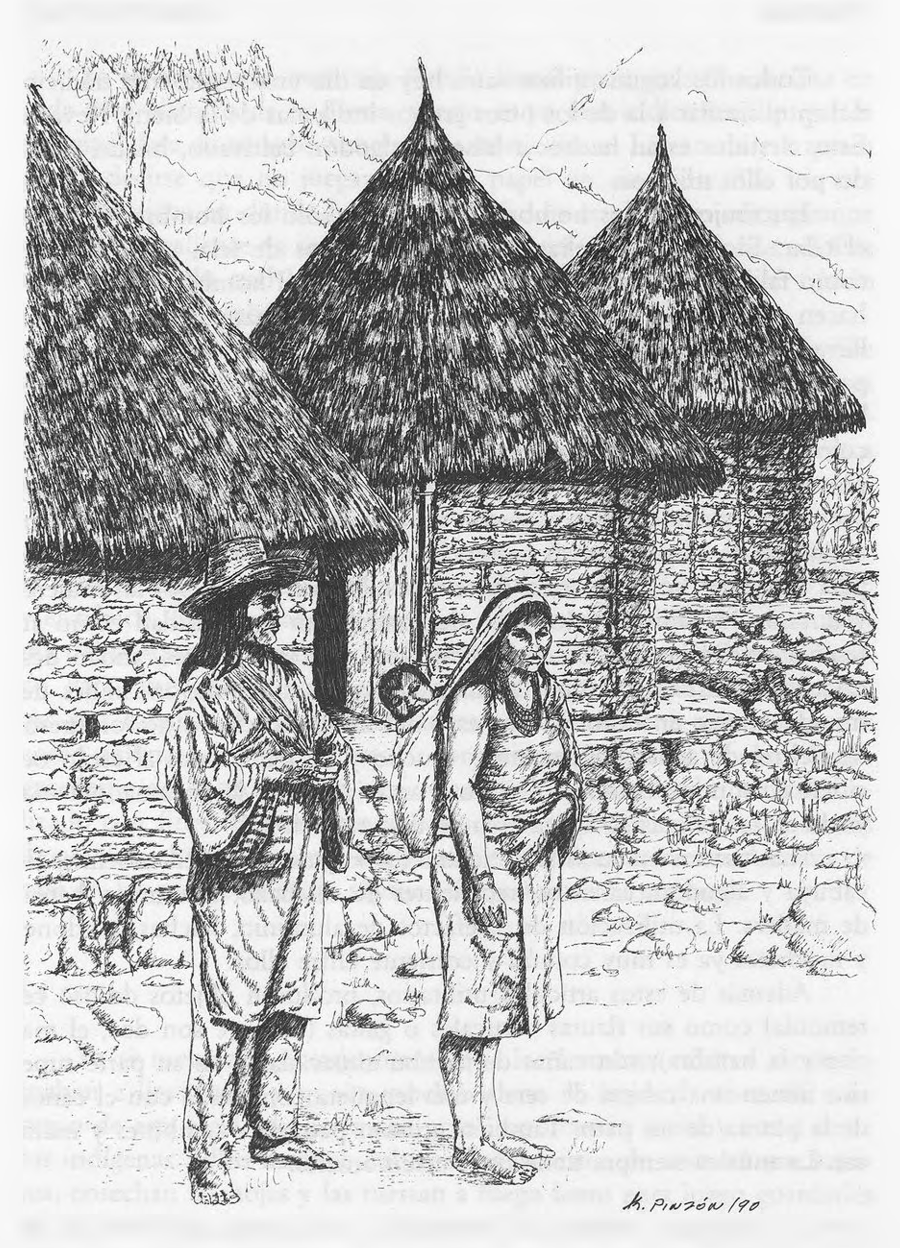
se hablará en especial en esta reseña etnográfica. Los ikas también son conocidos como arhucos y pueblan sobre todo la vertiente suroriental de la Sierra; los sankás o arsarios son el grupo más deculturado y viven en la vertiente oriental. Los tres grupos étnicos hablan dialectos emparentados entre sí y pertenecientes a la familia lingüística chibcha.

Los koguis viven en pequeños pueblitos nucleados insertos aquí y allá entre los profundos cañones de la Sierra y rodeados de sus pequeños cultivos. Según el último censo oficial la población kogui alcanza los 6.138 habitantes. Sin embargo, los poblamientos koguis a los que ya se ha hecho mención no son centro de residencia permanente de este pueblo, sino ocasional con fines ceremoniales. Cada familia suele tener tres casas diferentes, una en cada piso térmico de la Sierra, y se traslada a vivir de una a otra según las exigencias de los cultivos. Cuando hay alguna ceremonia especial es cuando las distintas familias de un poblado (unos 40 ó 60) se concentran en sus casas del pueblito nucleado. Lo accidentado del terreno exige que los pueblitos consten de casas apretujadas alrededor de una casa ceremonial y, en algunos casos, de una capilla misionera.

Las casas habitadas por las familias indígenas son de planta circular, pero hay dos o tres construcciones, la casa cural, la cárcel y la casa de gobierno destinada a los blancos, que son de planta rectangular. Estos pueblitos sirven también como centros de mercadeo entre los indígenas y los colonos de la región.

En cuanto a las casas que cada familia tiene en sus fincas, constan de dos construcciones, la una frente la otra. En la primera vive el hombre jefe de la familia y en la de enfrente la esposa con sus hijos. Cuando se trasladan al pueblito la mujer ocupa la casa, que es a la vez cocina, con los hijos, y los hombres adultos duermen en el centro ceremonial o casa del Mama, que es el sacerdote de la comunidad.

Las casas son de planta circular con paredes de bahareque y cubiertas por un techo cónico de paja y tienen una sola puerta. El espacio interior de la casa está ocupado por un fogón de leña sobre el suelo enmarcado por tres piedras que sirven de cocina. Del techo cuelgan varias horquetas de madera que sirven para colgar ropas, canastos, racimos de plátano, utensilios, mochilas, etc. Sobre el piso se ven unos pequeños banquitos de madera y esteras para dormir en el suelo. Algunos hombres utilizan la hamaca. Fuera de la casa y recostado contra la pared está el armazón del telar vertical.



Koguis

Vestidos

Todos los koguis utilizan aún hoy en día una vestimenta tradicional muy similar a la de los otros grupos indígenas de la Sierra Nevada. Estos vestidos están hechos a base de algodón cultivado, hilado y tejido por ellos mismos.

Las mujeres y los hombres hilan, pero sólo los hombres tejen en el telar. El vestido de ellas consta de 2 trozos de tela, uno utilizado como falda y otro como blusa amarrada sobre el hombro. Las mujeres hacen collares de adornos arqueológicos o de chaquiras comerciales; llevan el pelo suelto, van descalzas y usan una mochilita de cabuya para cargar alimentos u otros objetos. Los hombres usan pantalones blancos cortos, camisa blanca y una especie de poncho con bandas de colores que indican su pertenencia familiar. Usan sombrero de corte puntiagudo en forma de cono tejido a mano; el pelo lo llevan largo y suelto, y cruzando sobre el pecho portan dos mochilas: una de mayor tamaño para cargar algunas pertenencias personales y otra más pequeña para cargar las hojas de coca. Estas mochilas son tejidas por las mujeres y durante los últimos años han alcanzado gran popularidad como artesanía en Colombia. Los hombres, igual que las mujeres, andan descalzos. En los últimos años se han empezado a ver intromisiones del mundo blanco en la forma de vestir del indígena: el uso de sombreros de fieltro, de zapatos de cuero y caucho y de pantalones al estilo occidental, aunque como ya se anotó anteriormente la abrumadora mayoría de los koguis se apega a su vestido tradicional.

Para usarlos en su vida cotidiana los koguis producen mochilas de cabuya y algodón, canastos, recipientes de calabazo, totumos y bateas de madera. La utilización de artefactos de aluminio, hachas, azadones y machetes ya es muy común y corriente entre ellos.

Además de estos artículos utilitarios, producen objetos de uso ceremonial como sus flautas verticales o gaitas (siempre son dos, el macho y la hembra); son cañas de bambú ahuecadas y en su parte superior tienen una cabeza de cera y una lengüeta construida con el cañón de la pluma de un pato. También utilizan pequeños tambores y maracas. La música siempre tiene fines ceremoniales.

Base económica

Ya se mencionó que cada familia kogui posee tres fincas, una en cada piso térmico de la Sierra, y esto es ya una indicación de que la principal fase de su subsistencia es la horticultura. La cacería y la pesca puede decirse que no juegan ningún papel en sus vidas. De los tres pisos térmicos en donde habitan el preferido es el intermedio, porque en la tierra caliente ya se han hecho presentes muchos colonos criollos no indígenas, lo cual les causa problemas, mientras que el piso frío lo consideran muy inhóspito.

También debe resaltarse el hecho de que la Sierra Nevada fue asiento de complejas culturas precolombinas (la cultura tairona), y es muy común encontrar en sus laderas terrazas agrícolas antiguas o enterramientos; los koguis de hoy en día evitan trabajar la tierra en estos sectores por considerarlo de mal agüero.

Las parcelas son de propiedad de cada familia y los principales cultivos son el maíz, la yuca, el plátano, el ñame, el fríjol, la ahuyama, la caña de azúcar, algunos frutales como el mango y la papaya, la coca y el tabaco. Para preparar el terreno se utiliza el método de tala y quema del bosque y se trabaja con herramientas tomadas del mundo blanco. Para obtener el guarapo utilizan trapiches de madera movidos a veces por caballos o bueyes, los cuales crían junto con otros animales como gallinas, marranos y vacas, pero en pequeñas cantidades. Algún excedente de la producción agrícola o de los animales de carne es utilizado con fines de comercio con los colonos vecinos. Algunos koguis frecuentan ahora el trabajo asalariado en las épocas de recolección de café en las propiedades de algunos finqueros de la región.

La coca

Ya se mencionó anteriormente que los hombres adultos acostumbraban a llevar una pequeña mochila llena de hojas de coca. El consumo de este alcaloide tiene una gran importancia social y ritual entre los indígenas. Ellos mismos cultivan los arbustos de coca en sus huertos; cosechan las hojas y las tuestan a fuego lento para luego guardarlas en las mochilas apropiadas. Solamente los hombre mastican la coca; las mujeres y los niños no.

El acto de comer coca es una rutina durante el día. El indígena saca un puñado de hojas de coca, se lo lleva a la boca y lo mastica lentamente. Pero para liberar el alcaloide, la cocaína, es necesario producir una reacción química que se logra al mezclar la coca dentro de la boca con la cal que ellos obtienen de quemar pequeñas conchitas de mar. Esta cal la guardan en pequeños calabazos que llaman poporos; para extraer la cal, se llevan a la boca una pequeña varita y la mojan con saliva; al introducirla al poporo la cal se pega a la humedad de la varita y luego se la llevan a la boca. Este movimiento lo repiten consecutivamente, restregando la varita en la boca del poporo, de modo que allí se va formando una costra seca de cal que luego ellos pulen, quedando el poporo con una corona de cal seca. Es la mezcla de la cal con las hojas de coca lo que libera el alcaloide, el cual produce un entumecimiento anestésico de la mucosa bucal y del estómago, mitigando la sensación del hambre. Cuando dos indígenas se encuentran es mandatario como forma de saludo el intercambiar puñados de coca.

Pero la utilización de la coca tiene para los koquis una significación más profunda, y la consideran no sólo su mujer, sino su conocimiento, y el acto de estar sacando cal del poporo lo identifican como simbólico del coito.

Fuera del consumo cotidiano y ritual de la coca los koquis acostumbran el consumo ritual del tabaco. Ellos mismos lo cultivan y luego hierven sus hojas hasta obtener un jugo espeso que mezclan con almidón para endurecerlo. El producto final es una pasta negra llamada ambil, que guardan en pequeños calabacitos y consumen en pequeñas cantidades por vía oral. Igual que otras culturas indígenas de Colombia los koguis consideran que el tabaco y la coca son compañeros.

Tradicionalmente se utiliza el consumo de chicha de maíz, pero desde hace tiempo ha ganado mucha fuerza dentro de ellos el consumo de aguardiente de contrabando o «chirrinche», y son muy dados a borracheras que desencadenan mucha agresividad física.

Organización social

La principal autoridad entre los koguis es el Mama o Mamo, un hombre bien adulto y poseedor del conocimiento esotérico de los de

«antigua», profundamente respetado y acatado por los demás miembros de la comunidad. La posición del Mama es hereditaria, pero el candidato a la sucesión debe someterse desde niño a un estricto y prolongado proceso educativo. A diferencia de muchas otras culturas indígenas de Colombia, donde el chamán tiene las características duales de lo bueno y lo malo, donde el chamán cura, aconseja, enseña y ayuda pero también puede echar brujería y ocasionar daño, el Mama kogui siempre es considerado como bueno, como protector, y su intervención, ayuda y consentimiento es solicitado para emprender viajes, reparar caminos, sembrar cultivos, nacimientos, enfermedades, matrimonios, muertes, es decir para cualquier acontecimiento de importancia en la vida de los koguis.

Esta autoridad de los Mamas, como el resto de la estructura social de los koguis, está fundamentada en el mito de la mata de ahuyama. Según Reichel,

> los koguis comparan el génesis de la humanidad con el crecimiento de una mata de ahuyama, cuyo tronco es la divinidad suprema La Madre. Ramificándose más y más y abarcando un territorio extenso, esta mata desarrolló ramas y frutos, es decir, linajes, familias e individuos que poblaron luego los valles de la Sierra Nevada, separándose de su antiguo lugar de origen, pero siempre quedando unidos con él. Ya que la madre creó también los animales, las plantas, en fin el universo entero, todo lo que forma parte de él tiene asimismo su puesto en este árbol genealógico (Reichel, 1985:155).

Todo individuo kogui, hombre o mujer, se siente perteneciente a una línea de parientes que reconoce un animal totémico: la danta, el tigre, el buho, la culebra, etc. Este animal totémico debe ser propiciado ritualmente, pues de lo contrario se despertará su enojo y el individuo sufrirá percances desagradables. La filiación totémica también sirve para racionalizar las relaciones matrimoniales; por ejemplo: un hombre del totem buho debe casarse con una mujer del totem culebra porque el buho come culebras. Ya se mencionó anteriormente que las decoraciones del vestido o de las mochilas de algodón son indicadores visuales de la relación totémica de quien las usa.

Ciclo de vida

Igual que ocurre en la mayoría de las comunidades indígenas, la mujer embarazada continúa con su rutina de trabajos cotidianos hasta poco antes del parto. Entre los koguis, cuando se acerca el día del nacimiento, los padres del futuro bebé visitan al Mama para solicitar sus consejos y colaboración. La mujer tiene el niño dentro de la casa asistida por mujeres de su familia y la placenta es enterrada fuera de la casa. Al niño se le considera como la reencarnación de algún antepasado. A los pocos días de nacido, el niño es llevado donde el Mama para su bautizo, ceremonia que dura varios días y durante la cual los padres tienen que pagar al Mama con alimentos por su servicio. El Mama describe a través de la adivinación el nombre ceremonial del niño, el cual debe permanecer casi secreto, y pronostica el futuro del bebé. A medida que el niño va creciendo y ganando su independencia motriz y control muscular, sus actividades se van emparejando poco a poco con las del progenitor del mismo sexo.

Cuando llega la pubertad el joven varón debe visitar al Mama, quien en una ceremonia especial le enseña a comer coca y tabaco líquido y le recalca el simbolismo sexual del poporo, en el cual el calabacito representa a la esposa, el palito para sacar la cal al pene, y el movimiento constante con que se saca la cal simboliza el ritmo del coito. Luego el joven aprende a tener relaciones sexuales con una mujer vieja escogida por el Mama y ya se le considera un adulto. La mujer, cuando tiene su primera menstruación, debe ir donde el Mama, de quien recibe el huso para hilar y es desflorada por éste o por otro adulto escogido por él, con lo que ya se le considera una mujer casadera.

Para casarse un joven kogui debe consultar con el Mama y pagarle por sus consejos. Generalmente se escoge una mujer de otra vereda y por el matrimonio el joven marido debe pasar unos dos años con su suegro ayudándole en los trabajos cotidianos.

La muerte es considerada por los koguis como un fenómeno natural y deseado si se muere durante la vejez; es un regreso a la Madre Tierra. Si la muerte ocurre antes de la vejez se la considera como un desacato con la comunidad. Cuando una persona muere se le coloca en posición fetal y se envuelve en sus propias ropas, siendo enterrada en un cementerio comunal cercano al poblado. Al regreso del entierro

los deudos se purifican lavando sus cuerpos y sus ropas en algún arroyo cercano.

Cosmogonía

Para los koguis «el mundo tiene la forma de un huevo muy grande, puesto con la punta hacia arriba. Dentro de este huevo están las nueve tierras. Son como grandes platos redondos, el uno puesto sobre el otro. Nosotros vivimos en la tierra de en medio» (Reichel, 1985: 225). Hacia arriba siguen las tierras buenas o tierras del sol, y hacia abajo las tierras malas. Este huevo gigantesco está sostenido por cuatro hombres y cuando alguno de ellos se cansa y cambia de posición es cuando se producen los terremotos.

La tierra de en medio, la habitada por los koguis, tiene según ellos a su vez un poblado central llamado Cherua, lugar de origen y esparcimiento de los koguis. El carácter maléfico de las tierras de abajo se patentiza para los koguis a dos niveles: en primer lugar es en las partes bajas de la Sierra Nevada donde más fácilmente se encuentran entierros, caminos, terrazas agrícolas, sitios habitacionales y otros restos arqueológicos de las antiguas culturas tairona, y ya se mencionó cómo para los koguis de hoy en día estas tierras son tabú por considerarlas llenas de diablos y de brujerías. En segundo lugar, estas tierras han venido siendo cada vez más ocupadas por los colonos criollos de la región y el contacto entre koguis y blancos ha sido tradicionalmente fuente de conflictos: engaño en las transacciones comerciales, pérdida de tierras, abuso de las mujeres koguis, etc.

La Sierra Nevada de Santa Marta fue el asiento de sofisticadas culturas precolombinas, y así lo atestiguan innumerables sitios arqueológicos de la región, sobre todo los de Pueblito y Ciudad Perdida. Ambos son sitios habitacionales densos con innumerables caminos, terrazas, canales para agua, todo muy bien construido en piedra y denotando un esfuerzo comunitario muy grande y especializado, lo que permite sospechar que se trataba de estados arcaicos, es decir de etnias con un complejo desarrollo de integración socio-cultural. Esta cultura precolombina se conoce con el nombre de cultura tairona. El contacto entre los indígenas de la región y el conquistador español fue violento y prolongado.

Contacto cultural

El desmoronamiento demográfico de la población indígena fue acelerado, y una de sus formas de lucha consistió en refugiarse en las partes más altas y áridas de la Sierra Nevada. Después, en el proceso republicano, los indígenas de la Sierra podría decirse que gozaron de un período de aislamiento interrumpido por el lento avance de la colonización campesina y la presencia de misioneros católicos. Pero el proceso histórico ha sido irreversible. Poco a poco se fue deteriorando la cultura indígena, sobre todo en comunidades como la de los arsarios y poblaciones indígenas como las de Taganga sobre el mar Caribe o Atanquez en las laderas australes de la Sierra, que se convirtieron en pueblos de pescadores y de campesinos respectivamente. Sin embargo, las culturas indígenas de la Sierra son de las que más conservadurismo cultural muestran en el panorama colombiano. El declive es lento pero inexorable. La colonización no se detiene. La explosión demográfica en la Colombia rural y la violencia política en el interior del país han lanzado en las últimas décadas miles y miles de campesinos a colonizar la Sierra y en sus laderas han aparecido poblados de campesinos criollos como Minca o Pueblo Bello, por mencionar sólo dos.

Los líderes políticos de Santa Marta y Valledupar no han perdido oportunidad para manipular en beneficio propio a los indígenas de la Sierra. Ya durante los años 60, 70 y 80 se ha acelerado este proceso de contacto cultural debido a la penetración en la Sierra de carreteras y caminos veredales, el radio transistor, la posiblidad para los indígenas de trabajar como peones temporales en las fincas de los blancos, la presencia no sólo de misioneros católicos, sino también protestantes como los del Instituto Lingüístico de Verano, etc. El mismo gobierno colombiano se hace presente en diversas formas a través de entidades locales como alcaldes, inspectores de policía, funcionarios de la División de Asuntos Indígenas, del Instituto de Recursos Naturales, de la Reforma Agraria... No hay que olvidar la presencia de misiones laicas, activistas políticos, antropólogos, etc., etc., y todos y cada uno le dan al indígena una visión a veces similar y a veces totalmente contraria acerca de quién es él, dónde está, qué le está proporcionando y hacia dónde debe orientarse, etc., etc.

Entre los indígenas se ha generado un movimiento que en un principio se llamó COIA (Congreso-Organización Indígena Tairona)

amén de otras siglas. Detrás de cada una de estas organizaciones están los intereses de grupos blancos. El indígena común y corriente poco entiende y poco decide sobre esto. En los últimos años se ha profundizado y fortalecido la existencia de un grupo humano de mestizos que tienen derechos y anhelos diferentes a los de sus padres koguis o criollos. En sus comunicados los indígenas exigen que se respete el derecho a sus tierras según el mapa mítico de la «línea negra» o sea, el límite externo de sus dominios. El hecho es que hoy en día muchas de las tierras bajas comprendidas dentro de esa «línea negra» están ya totalmente ocupadas por la población criolla colombiana con ganadería extensiva, cultivos industriales y modernos de algodón, de sorgo, o con ciudades como Valledupar. Regresar a la «línea negra» es un imposible histórico.

En los últimos años la Sierra ha sido testigo de una expansión del narcotráfico con sembrados de marihuana y cocaína. La represión oficial se ha hecho sentir con fumigaciones aéreas tendentes a erradicar estos cultivos, pero que igualmente afectan las huertas de colonos e indígenas, y encima de todo ello la Sierra se ha convertido en un escenario de lucha guerrillera y varios grupos armados se han asentado en la región. Frente a estos factores de desintegración socio-cultural está la labor de algunos antropólogos que han idealizado al indígena kogui y lo romantizan como al gran sabio arcaico que vive en un estado ideal de equilibrio ecológico con la naturaleza. Pero la historia de las naciones tiene sus propios intereses y el regreso al pasado no puede ser sino una quimera.

V

LOS EMBERAES

Medio geográfico

La corriente de Humboldt en el océano Pacífico se desplaza hacia el occidente a la altura del Ecuador y no llega a enfriar las aguas costeras colombianas, muy ricas en vaho y humedad. Esta evaporación constante, al elevarse, se enreda en los picos de la cordillera Occidental colombiana y cae en densas y constantes lluvias, lo que hace que el litoral pacífico colombiano sea una de las regiones más lluviosas del planeta. Esta región limita al occidente con el océano Pacífico, al oriente con la cordillera Occidental, al norte con Panamá y al sur con el Ecuador. Debido a su intensa lluviosidad está bañada en varias direcciones por ríos caudalosos pero de corto recorrido, tales como el Atrato, el Baudó y el San Juan. Cercenada en su extremo noroccidental por la Serranía del Baudó y cubierta en toda su extensión por la selva tropical lluviosa, esta húmeda y boscosa región es el asiento geográfico de los indígenas emberaes, quienes preferiblemente habitan en las cabeceras de los ríos y quebradones buscando las partes más elevadas y el distanciamiento de las comunidades no indígenas de la región. Tanto los núcleos de poblamiento indígena, como los de negros y colonos criollos se caracterizan por su escasa densidad y por ser pequeños y muy aislados, con una base económica muy rudimentaria y de mera subsistencia.

Poblamientos

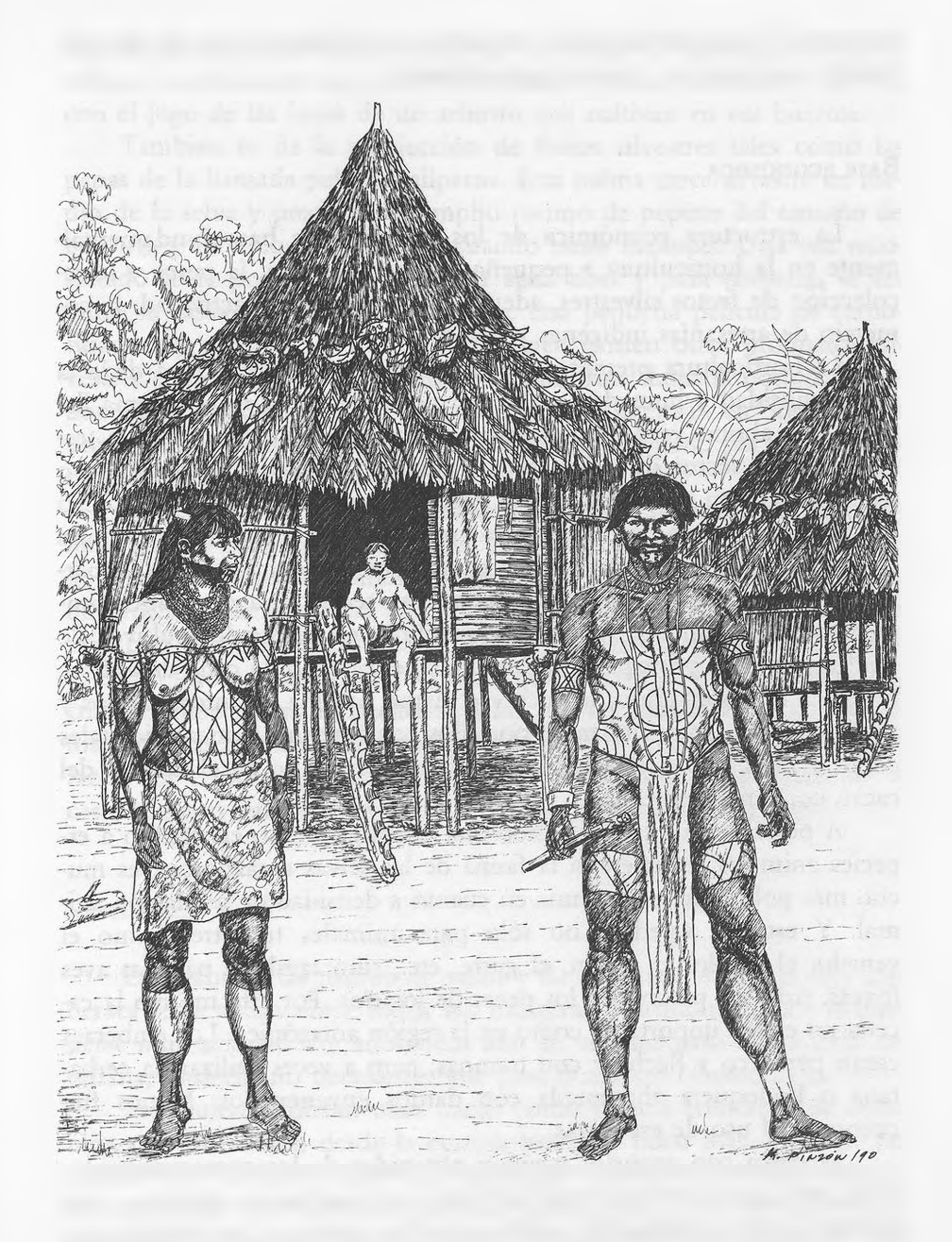
En Colombia, tradicionalmente, se ha llamado a los indígenas de esta región cholos o chocoes, pero la autodenominación que ellos mis-

mos se dan es la de emberaes y waunanas (noanamás), que tienen una misma cultura central y lenguas estrechamente relacionadas entre sí. Pero fuera del ya mencionado ambiente húmedo y selvático del litoral pacífico también se encuentran grupos indígenas de la misma tradición cultural y en mayor o menor proceso de desintegración socio-cultural al norte del departamento del Valle y en la región del río Garrapatas, en el departamento de Risaralda (donde reciben el nombre de chamíes), al occidente de Antioquia (donde se les llama catíos) y en el alto Sinú en Córdoba.

También se encuentran núcleos de colonización indígena emberaes en el piedemonte andino, en las cercanías de Florencia, Caquetá. Por ello es necesario aclarar que la presente reseña etnográfica hace referencia principalmente a los emberaes de la región del Chocó, la cual se puede fácilmente considerar representativa de toda esta tradición cultural. Según el censo oficial colombiano, existen en todo el país unos 41.718 indígenas emberaes, de los cuales unos 22.000 habitan en el Chocó. En el vecino país de Panamá también se encuentran algunos núcleos de esta etnia.

La amplia distribución geográfica de los emberaes en el occidente colombiano hace pensar que esta cultura tuvo mucha mayor importancia en el período prehispánico, y así lo considera Julián H. Steward al tomarla como una de las pocas etnias aún sobrevivientes de las más complejas y desarrolladas culturas del área por él llamada Circum-Caribe (Steward, 1948), aunque relegada hoy en día a estas regiones de refugio mucho menos favorables desde el punto de vista ecológico y presentando de todos modos los efectos empobrecedores subsiguientes al contacto con la cultura occidental: reducción demográfica, relocalización en nichos menos favorables, etc.

Ya se mencionó que los emberaes habitan principalmente las cabeceras de los ríos. Sus casas, a las cuales se les conoce localmente con el nombre de «tambos», no se encuentran agrupadas sino aisladas las unas de las otras por distancias de varios kilómetros. El tambo típico es una construcción de un solo cuarto con piso de corteza de palma y construido sobre unos pilotes que lo elevan a unos dos metros de altura sobre el nivel del suelo. El tambo no tiene paredes. Sobre cuatro pilares principales se construye un amplio techo cónico de hoja de palma. En el espacio libre que queda entre el piso del tambo y el suelo se construyen a veces pequeños gallineros o chiqueros para unos pocos



Emberaes

marranos. Para subir al tambo se utiliza una escalera hecha de un solo tronco con muescas a manera de peldaños.

Base económica

La estructura económica de los emberaes se basa fundamentalmente en la horticultura a pequeña escala, la cacería, la pesca y la recolección de frutos silvestres, además de una pequeña actividad de comercio de artesanías indígenas y cacao.

La horticultura presenta una característica muy específica dada la alta lluviosidad y humedad ambiental permanentes, y es el sistema llamado del abono verde. Los hombres y mujeres entran a la selva, escogen algún sector de ladera no inundable y proceden a la socala, o sea, a cortar con machetes toda la vegetación de tamaño menor. Luego los hombres cortan con hachas los troncos y las ramas de los árboles de mayor tamaño y como no hay posibilidad ecológica, por así llamarlo, de que el material vegetal derribado se seque para quemarlo, simplemente lo dejan que se pudra y siembran en medio los cultivos de sus huertos. Los principales son: el maíz, el plátano, la caña de azúcar, la palma de chontaduro, la yuca y el ñame, la piña, guamos, caimos y algunas otras plantas utilizadas por ellos con fines no alimentarios tales como el barbasco y el achiote. En algunos casos se da el cultivo del cacao con fines comerciales.

A pesar de que la selva chocoana es muy similar, en cuanto a especies animales se refiere, a la fauna de las selvas amazónicas, es mucho más pobre que esta última en cuanto a densidad de población animal. Y esto es valedero no sólo para animales terrestres como el venado, el cerillo, el guatín, el gurre, etc., sino también para las aves (pavas, paujiles, picones) y los peces de los ríos. Por este motivo la cacería no es tan importante como en la región amazónica. Los emberaes cazan con arco y flecha y con trampas, pero a veces utilizan la cerbatana o bodoquera alimentada con dardos envenenados. Menos frecuente es el uso de escopetas.

Se pesca con anzuelos y nylon obtenidos de los comerciantes locales, pero aún es muy común la pesca con trampas de canasto o con barbasco para emborrachar a los peces, los cuales se ven obligados a nadar torpemente cerca de la superficie, donde son hábilmente arpo-

neados por los emberaes. Se conocen dos clases de barbasco: la una se obtiene machacando las raíces de algunas plantas silvestres y la otra con el jugo de las hojas de un arbusto que cultivan en sus huertos.

También se da la recolección de frutos silvestres tales como las pepas de la llamada palma «milpeso». Esta palma crece silvestre en medio de la selva y produce un amplio racimo de pepitas del tamaño de una uva y de color azul oscuro cuando están maduras. Una vez recolectado se le pone a «madurar» en agua tibia y para comerlas se les quita su cáscara exterior y se les lame una pequeña película de carnosidad muy agradable y nutritiva. También existen otros productos silvestres como las nueces de «táparo» y una fruta llamada borojó, de sabor muy agradable y de gran demanda comercial en los centros urbanos de Colombia como Cali, Medellín y Bogotá, por sus supuestas propiedades afrodisíacas.

Ya se mencionó cómo cada tambo emberá tiene un pequeño gallinero o un corral para marranos, pero estos animales no son utilizados para el consumo doméstico, sino para comerciar con los colonos no indígenas de la región. El perro es muy apreciado por su colaboración para rastrear animales en la cacería. Las crías de animales de monte como loros, tucanes, paujiles, etc., que a veces capturan vivos y son criados como animales domésticos no son consumidos como alimentos por estar culturalmente considerada tabú tal práctica. Por la misma razón los cerdos y gallinas, puesto que son criados como parte de la casa, se dejan para el comercio con los no indígenas de la región.

Vestidos

En cuanto a las formas de vestir y de adornarse el cuerpo los emberaes se destacan entre todos los indígenas colombianos por mantenerse muy acicalados y adornados aun en el transcurso de su vida cotidiana, es decir, no necesariamente para ocasiones ceremoniales.

Las mujeres utilizan unas faldas cortas de tela comercial de color rojo, que las cubren desde la cintura hasta un poco más arriba de las rodillas. Los hombres usan unos taparrabos hechos de un larga faja de tela comercial que sostienen con una cuerda atada a la cintura; los extremos del taparrabo cuelgan libre y ampliamente por delante y por detrás de las piernas. Tanto los hombres como las mujeres llevan el

torso desnudo y no utilizan sombreros ni calzado. El cuerpo se lo decoran con diseños geométricos dibujados sobre la piel con achiote (rojo) o jagua (azul oscuro, casi negro). El achiote lo obtienen macerando las semillas de la misma planta, que ellos cultivan en sus huertos. La jagua la obtienen del jugo de las hojas de otra planta; al aplicar el zumo sobre la piel no se nota al comienzo ninguna coloración, pero al rato se torna de un azul oscuro intenso y casi indeleble. Las decoraciones se aplican sobre la totalidad del cuerpo (piernas, pecho, brazos y cara), y tienen no sólo una finalidad decorativa y simbólica, sino que los emberaes les atribuyen propiedades de medicina preventiva. Utilizan las monedas colombianas para fabricar artísticos aretes que usan tanto los hombres como las mujeres. Igualmente se adornan con collares de semillas silvestres o de cuentas artificiales.

Dentro de la casa se encuentra una serie de utensilios tales como banquitos de madera para sentarse y otros de forma parecida pero para descansar la nuca cuando se está acostado. Hay también ollas de barro construidas por las mujeres de edad avanzada, totumas y calabazos cerca de la cocina, bateas de madera para preparar la chicha y, colgando aquí y allá, varias clases de canastos tejidos por el hombre. La cestería emberá es muy apreciada como artesanía en los centros urbanos de Colombia, pero su comercialización es la actividad de algunos negociantes de la región.

Los ríos de la selva chocoana son las principales vías de comunicación en este sector. Los emberaes contruyen canoas de un solo tronco y son muy baquianos en su manejo. Para impulsar la canoa utilizan palancas que apoyan sobre el fondo del río o remos, anotando que los emberaes bogan de pie y raras veces sentados, como es usual entre los indígenas amazónicos. Con no poca frecuencia los emberaes que son muy dados a emprender viajes por mar se desplazan a lo largo de las costas en canoas un poco mayores y provistas de un mástil y una sola vela. Viajan con frecuencia a los caseríos costeros y hasta Panamá, donde van «a aprender brujería».

Organización social

Ya se mencionó que el centro residencial típico de los emberaes es el tambo y que éste se encuentra aislado de otros sin formar pobla-

dos de ninguna clase. El tambo es habitado por una familia extensa compuesta por un hombre bien adulto, su esposa, sus hijas solteras y todos sus hijos varones incluyendo los casados con sus esposas e hijos. Un tambo alberga pues, bajo un mismo techo, a tres generaciones y a varias familias nucleares unidas entre sí por lazos de parentesco patrilineal. Por encima de esta familia extensa el individuo emberá sólo tiene sentido de pertenencia o identidad con las demás familias extensas de su río o quebradón. Este conjunto de familias es reconocido por ellos con el nombre de «parentela».

Ciclo de vida

Cuando la mujer embarazada siente que se aproxima el parto se retira a un pequeño cuartico provisional construido especialmente para la ocasión dentro del mismo tambo y da a luz ayudada por las mujeres mayores de su familia. Después del parto la placenta es enterrada en el monte cercano y el cordón umbilical es utilizado para preparar bebedizos mágicos. A los pocos días de nacido, el cuerpo del bebé es bañado totalmente con jagua y adquiere un color azul oscuro intenso con la creencia de que ello aleja a los malos espíritus. Se ha registrado la costumbre de la clitoridectomía en las niñas a los pocos meses de nacidas, pero los mismos indígenas son muy elusivos en dar información al respecto. Es decir, el hecho sí se presenta, pero la comunidad intenta ocultarlo.

Cuando llega la pubertad no se presenta ninguna ceremonia especial para los jóvenes varones, pero según Reichel-Dolmatoff

> ...los jóvenes comienzan a formar pequeños grupos de amigos que difieren de todos los demás grupos de edad por su conducta estereotipada...se preocupan mucho por su apariencia física y se vuelven extremadamente vanidosos y artificiales. Pasan horas peinándose y perfumándose con plantas aromáticas; manufacturan y limpian sus adornos personales con mucho cuidado y se los ponen casi a diario. Se pintan con mucho esmero, se adornan con flores y aun aprenden a tocar flauta... En verdad, en sus relaciones con el sexo opuesto estos jóvenes parecen ser muy cohibidos y es probable que debajo de su aparente conducta donjuanesca exista un marcado componente de homosexualidad. (Reichel-Dolmatoff, 1960: 116).

Cuando la mujer tiene su primera menstruación es recluida por algunos días en un sector del tambo, se le recorta el cabello y luego es presentada en sociedad por sus padres con una fiesta de chicha. No es raro que se case en esa misma fiesta. El matrimonio no tiene mayor o ninguna elaboración ritual, y la nueva pareja generalmente establece su residencia en la casa del padre del novio.

Al morir, el difunto es enterrado envuelto en su estera en una fosa cercana a su casa o en un cementerio de la «parentela». A medida que avanza la penetración misionera se va institucionalizando poco a poco el entierro al estilo católico.

Ya se mencionó que el emberá sólo tiene sentido de pertenencia fuerte con relación a su familia extensa y luego con su «parentela», o sea, los demás habitantes del sector del río o del quebradón donde él vive, pero la etnia como un todo no tiene ninguna configuración política ni integración social mayor a las ya mencionadas. Si bien algunos activistas no indígenas han impulsado la creación de organizaciones «indígenas» tales como OREWA, aún falta por ver qué sentimiento de identidad y de pertenencia lograrán crear dentro de los emberaes y los waunanas del Chocó.

Los jaibaná

Toda cultura tiene, sin embargo, una institución que ella misma enfatiza por encima de las demás y que le da un sentido de coherencia, de viabilidad o funcionalidad y concentra la mayor o más intensa emotividad del grupo que representa. Entre los emberaes se trata de la institución cultural del jaibaná.

Se designa con el nombre de jaibaná al chamán, al médico o curandero, al brujo capaz de hacer daño, y todo ello gracias a su conocimiento y capacidad para entrar en contacto con el mundo de los espíritus de otros seres humanos, vivos o muertos, de animales, de fenómenos naturales, y por su colaboración para mejorar, alterar o empeorar el estado actual de las cosas en la vida real. La palabra jaibaná se deriva de *jai*, que quiere decir espíritu o canto, porque es con cantos y rezos, con jais, como se entra en contacto con ellos.

Igual que ocurre con todas las sociedades de un nivel de integración socio-económica tribal o menos complejo (bandas de cazadores y

recolectores), el jaibaná no es un especialista en el sentido de ser un individuo dedicado únicamente a este oficio, sino que es un emberá adulto o viejo, hombre o mujer, que cultiva su huerto, caza y pesca como cualquier otro emberá. Para ser jaibaná sólo se necesita que el emberá motivado por tal deseo logre que un jaibaná ya establecido le enseñe sus conocimientos mediante un pago en aguardiente, cacería, dinero, etc. Parece que este deseo en el individuo de llegar a ser jaibaná nace de haber tenido un sueño en el que se ve curando a un enfermo, lo que es tomado como un signo de que está capacitado para tal menester. Una vez que se establece una relación de aprendizaje con un jaibaná se trata de memorizar sus cánticos y oraciones y de aprender a utilizar los alucinógenos y la parafernalia típica de las curaciones.

Los cantos o jais son rezos en los que se invoca la ayuda de los espíritus (a veces se invoca la presencia de espíritus de jaibanás ya muertos, pero cuya fama como curanderos aún vive en el recuerdo de la gente) para que colaboren en la consecución del objetivo de la ceremonia del jai.

Hoy en día se acostumbra a tomar aguardiente o chicha para lograr la borrachera mientras se cantan los jai, pero también se recurre al consumo de plantas alucinógenas tales como el pildé (yagé) o el borrachero (datura). El pildé es un bejuco silvestre y el borrachero un arbusto cultivado. Ambos alucinógenos se consumen por vía oral tomando infusiones de la corteza del pildé o de la flor del borrachero. Hay que anotar que no todos los jaibanás recurren al consumo de estos alucinógenos y su utilización requiere cuidados especiales, pues el agente activo del borrachero es la escopolamina, que puede llegar a ser peligrosamente tóxica. El jaibaná va tomando poco a poco sorbos de esta bebida hasta que se presentan las distorsiones ópticas o alucinaciones propiamente dichas y él entre a ver y a interpretar «quién robó, quién está haciendo daño, etc.». La chicha se obtiene de la masa del maíz y fermenta gracias a la saliva que produce la masticación de esa masa por parte de una mujer especialmente seleccionada para tal efecto.

En el centro del tambo el jaibaná prepara con anterioridad a la ceremonia un pequeño cuartico o altar, construido con hojas de palma y preferiblemente de bijao donde se colocan tazas llenas de chicha como ofrendas a los espíritus, y canta sobre ellas acompañándose con el ritmo de un tambor y sacudiendo un ramo de hojas de bijao. Dentro del altar, o en las manos del jaibaná, hay unos bastones ceremoniales de madera

llamados tumá. Tienen aproximadamente un metro de largo y constan de un extremo redondeado que termina en una talla antropomorfa o zoomorfa que representa el espíritu que se invoca. Estos bastones ceremoniales son hechos con mucho esmero por el propio jaibaná y a veces se puede racionalizar la curación de un enfermo argumentando que el espíritu maligno que causaba la enfermedad y que se encontraba en el cuerpo del paciente se impacientó con el canto del jai que no lo dejaba tranquilo, se salió del enfermo y se metió dentro de la dura madera del tumá para no tener que escucharlo, quedando así aprisionado en el bastón ceremonial y dejando al paciente libre de su nefasta influencia.

En el mundo mítico el jaibaná, como chamán que es, se encuentra estrechamente asociado con la figura del tigre. La importancia del jaibaná como institución se puede ilustrar con el hecho de que en un nuevo asentamiento de colonización emberá en la apartada región de Florencia (Caquetá), tan pronto notaron que habían tomado suficiente fuerza demográfica y de permanencia en el lugar, sintieron que necesitaban un jaibaná y lo buscaron entre los lejanos emberaes del alto Sinú.

Pero el jaibaná no sólo es buscado y solicitado. Como chamán y brujo puede ser muy temido y por lo tanto perseguido. Los misioneros católicos los han visto como personificación del diablo y los han perseguido haciéndolos encarcelar o prohibiéndoles su labor jaibanística. Pero también las mismas comunidades emberaes en épocas de desgracia (hambrunas, epidemias, incendios, etc.) acusan a algún jaibaná de estos infortunios y le dan muerte.

Los emberaes no están solos. Desde hace tiempo cuentan en su selva con el vecindario permanente de pobladores no indígenas, especialmente negros con quienes establecen relaciones de comercio. El llamado movimiento indígena colombiano se ha hecho presente dentro de estas comunidades, y han proliferado por supuesto las «organizaciones indígenas» como OREWA (Organización Regional Emberá-Waunana del Chocó), CRIR (Consejo Regional Indígena de Risaralda); UNDICH (Unión de Indígenas Chocoanos) y otros. Pero como ya se ha anotado anteriormente, hay mucho de artificial en estas organizaciones que casi siempre se generan no por un sentir auténtico de la comunidad, sino por el actuar de activistas políticos, misioneros, humanistas, etc. Sólo el tiempo dirá qué raigambre logran dentro de estos grupos y cómo canalizan y potencian la emotividad y el acontecer diario del emberá común y corriente y de sus «parentelas».

VI

LOS GUAMBIANOS

Medio geográfico

Al norte de Popayán y más o menos a una hora por carretera, se encuentra el pintoresco y apacible pueblo de Silvia. En sus afueras y extendiéndose sobre las laderas occidentales de la cordillera Central se desparrama la región de Guambia en una extensión de unos 400 km^2. El terreno es de laderas bien pendientes que se elevan hasta las regiones paramunas de la cordillera y está bañado por gran cantidad de riachuelos que descienden, raudos y bulliciosos, a formar el río Piendamó. El clima es fresco y agradable, el aire limpio y las lluvias regulares. El promedio de altura de la región está entre los 2.000 y los 2.500 metros sobre el nivel del mar, y las temperaturas oscilan entre los 11 y los 16 grados centígrados. Lo quebrado del terreno, la carencia de contaminación ambiental, los verdores del rastrojo, los pastos y las huertas de cultivo, los arroyos y el colorido de las casas, le dan al paisaje un atractivo enorme por lo pacífico y bucólico.

Esta región de Guambia es el núcleo central de los indígenas guambianos. La palabra Guambia parece tener dos referencias: por un lado significa «tierra de las aguas», en abierta aceptación a la abundancia de riachuelos en la región, y por otro parece indicar la mochila que las mujeres guambianas siempre llevan sobre sus espaldas.

Poblamientos

Hoy en día, según el censo oficial, los guambianos ascienden a 11.380 habitantes. Entre ellos mismos aceptan la denominación de



Guambianos

guambianos, pero también utilizan la de misages. La mayoría de ellos viven bajo la institución del Resguardo indígena distribuido en unas 14 veredas, siendo las principales las de El Cacique, La Campana, Las Delicias, etc. Su lengua materna es el guambiano, la cual se habla hoy en día con muchos préstamos del castellano, dada la intensa situación de contacto en la que han vivido varias generaciones. Hoy en día el bilingüismo es común en la mayoría de los guambianos. Hasta hace poco se creía que el guambiano pertenecía a la familia lingüística chibcha, pero últimamente se la considera como una lengua independiente.

Aunque la mayoría de los guambianos viven en esta región, algunos de ellos se extienden a los vecinos poblados de Jambaló, Pitayó y Totoró. Sus vecinos son, hacia el occidente, los poblados colombianos de Silvia y Peindamó, y hacia el oriente y remontando la cordillera los indígenas paeces de Tierradentro (Cauca).

Mucho se ha especulado acerca del origen de los guambianos. Unos creen que eran de origen chibcha y fueron desplazados a su asentamiento actual desde regiones más nórdicas por los belicosos pijaos en épocas anteriores a la Conquista española. Otros creen que son provenientes del sur, del Ecuador. El hecho es que el conquistador español Belalcázar ya los encontró allí en la tercera década del siglo XVI.

Hoy en día los guambianos son un grupo humano con una base económica campesina ligada a la economía de mercado con los pueblos de Silvia y Piendamó y la ciudad de Popayán, pero el mantenimiento de estructuras culturales propias los distigue abiertamente como indígenas.

Los guambianos poseen comunalmente su tierra bajo la forma jurídica de «resguardo indígena» creada por la nación colombiana, pero hoy en día tomada como una bandera de las comunidades indígenas en defensa de sus intereses, en este caso el derecho a la tierra. Los habitantes del resguardo se rigen a través de un cabildo indígena que consta de gobernador, secretario, alcaldes y alguaciles. El cabildo es elegido autónomamente por la comunidad, pero está sometido al alcalde de Silvia. Las principales funciones del cabildo son las de servir de intermediario o de enlace con las autoridades colombianas, repartir las tierras del resguardo entre las diferentes familias de la comunidad y atender los conflictos internos.

Por las evidencias arqueológicas de la región se sabe que con anterioridad a la Conquista española los guambianos habían alcanzado

un nivel de integración socio-cultural que en la literatura antropológica se conoce con el nombre de señoríos o cacicazgos. Es decir, se trata de etnias que habían logrado un estilo de vida sedentario gracias al fuerte aporte económico de su horticultura y con una estratificación social incipiente que reconocía algunos roles sociales de privilegio, tales como la autoridad cívico-militar representada en el señor o cacique, la autoridad religiosa asentada en el chamán con visos ya de sacerdote, y la existencia de algunos oficios especializados tales como el de ceramista, orfebre, etc. A la llegada española los guambianos fueron sometidos al régimen de «encomiendas», calcado del sistema de la servidumbre feudal y en el cual el conquistador se guardaba para sí los derechos del encomendero similares a los del señor feudal. Los indígenas, sus productos y sus tierras pasaban a ser de su propiedad.

Dado el rápido declive de la población indígena y el deterioro de sus condiciones de vida, la corona española optó por las «reducciones indígenas» como una política proteccionista que con los albores de la república colombiana pasó a conocerse como la institución jurídica de los «resguardos indígenas», creados para las etnias de la zona andina del país.

Está pues claro que la institución jurídica del «resguardo indígena», o sea, el área de terreno que el estado colombiano reconoce legalmente como perteneciente a una comunidad indígena es una institución exógena, sin raigambre en la cultura tradicional de estas comunidades, pero el devenir histórico ha hecho que para los guambianos y las demás etnias indígenas de Colombia el resguardo se haya convertido en una bandera de sus luchas por la tierra y por sus otros derechos.

Organización social

Igual que entre los demás indígenas de la región andina el resguardo es gobernado por un cabildo, elegido anualmente por los jefes de familia de la comunidad. En realidad a quien se elige es a un gobernador, y sus secretarios nombran a su vez a varios alcaldes o representantes suyos en las diferentes veredas del resguardo, mientras que cada alcalde nombra ayudantes o alguaciles en cada vereda. Las funciones principales del cabildo son: servir de intermediario entre la comu-

nidad indígena y las autoridades del gobierno colombiano; repartir las tierras entre las familias del resguardo; afrontar y resolver los distintos problemas que se puedan presentar dentro de los miembros de la comunidad: robos, reyertas, adulterios, etc.

Los miembros del cabildo suelen llevar como insignia de su autoridad una vara de madera dura, pulida y negra, adornada con una cabeza y anillos metálicos y a veces con cintas de colores. La importancia simbólica de estas varas de mando se basa en un mito perteneciente a sus vecinos, los indígenas paeces de Tierradentro pero compartido en cierto sentido por los guambianos. Se trata del héroe cultural Páez don Juan Tama. Según la leyenda, hace muchos años, los indígenas se sintieron sobrecogidos por una noche de mucha lluvia y tormenta y al aclarar el día encontraron en un remanso del río Lucero a un niño recién nacido a quien ellos adoptaron y le dieron por nombre Juan Tama, que quiere decir «hijo del lucero». El niño creció rápidamente en forma precoz y ya adulto subió a una montaña y desde allí divisó y demarcó los linderos de su reino. Dio instrucciones a los indígenas y les dejó un código moral para que rigieran sus vidas. Al final de sus días subió a los páramos de la cordillera y desapareció en una de sus lagunas. Desde entonces, los miembros de un cabildo, al ser elegidos, peregrinaban a lavar sus varas de mando y a hacer donaciones en monedas a don Juan Tama. Hoy en día ni paeces ni guambianos hacen más esta perigrinación, pero conservan la costumbre de lavar sus varas en forma ritual cuando son elegidos cabildantes.

Base económica

Los guambianos tienen una base económica campesina. Sus principales cultivos son la papa (en diferentes variedades), el maíz, el ulluco, los fríjoles y algunos productos europeos tales como el trigo, la cebada y la cebolla. El producto de estos huertos se destina al sostenimiento de sus familias y los excedentes son llevados a los mercados de Silvia, Piendamó y Popayán. A cambio de este comercio obtienen productos del mundo occidental como herramientas, abonos, telas, utensilios de cocina, alimentos, etc. En general, la economía guambaina es de estricta supervivencia con niveles de acumulación muy bajos y casi inexistentes. Aún más, entre ellos se han institucio-

nalizado como parte de su cotidianidad épocas por ellos mismos llamadas de «hambrunas», durante las cuales sobreviven casi exclusivamente por el consumo del maíz.

Además tienen unos pocos animales domésticos tales como gallinas, vacas y ovejas que se consumen en determinadas fiestas. El caballo, como animal de carga, es muy útil entre ellos y cada familia tiende a tener algunos de estos animales.

A nivel artesanal se tejían hasta hace poco unos típicos sombreros planchos de paja pero que ya se usan poco. Aún guarda su vitalidad el tejido de vistosas ruanas y faldas en telares verticales, siendo ésta una tarea femenina.

La principal actividad económica es el cultivo del huerto, trabajo familiar. Para la preparación y siembra de los campos es regla la utilización de la minga, o sea el trabajo comunitario festivo en el cual el dueño del terreno es asistido por sus parientes y amigos. También se utiliza la institución de la minga para trabajos más complejos como la construcción de casas y, a nivel comunitario, la apertura y arreglo de caminos o el levantamiento y reparación de puentes. La mujer se dedica primordialmente al trabajo doméstico: preparar la comida, cuidar a los niños, atender los oficios caseros, tejer en el telar y cuidar a los animales.

Debido a lo empinado de los terrenos y a las rudimentarias técnicas de cultivo, los guambianos han de enfrentarse cada vez más a la erosión de sus suelos. Durante los últimos años y debido al auge del movimiento indígena han logrado recuperar algunas tierras en sectores más planos y vecinos al pueblo de Silvia, pero esto no ha sido una solución definitiva a su problema de tierras, que es en verdad el más sentido por la comunidad misma.

Vestidos

En lo que se refiere a la forma de vestir vale la pena resaltar dos características sobresalientes. En primer lugar, que aún hoy en día la mayoría de los guambianos, hombres y mujeres, utilizan una indumentaria que los caracteriza como tales desde lejos y los diferencia de todos los demás grupos indígenas de Colombia. En segundo lugar, que los componentes de dicho atuendo no son necesariamente guambia-

nos, sino comprados en el comercio local. Tal es el caso de los sombreros, bufandas, cortes de paño y zapatos. Lo guambiano está en su moda, su forma estereotipada y comunitaria de utilizarlos. Casi se puede hablar de un «uniforme» guambiano. Los hombres utilizan sombreros de fieltro de borde levantado; bufandas para el cuello decoradas con fajas transversales; dos o tres ruanas, usadas al mismo tiempo debido al frío de la región, y colocadas encima de una camisa comercial; un trozo de paño azul que se colocan como falda sujeto a la cintura con una correa de cuero y botas de cuero o caucho. Las mujeres utilizan igual sombrero que los hombres, aunque aún se ve, aunque raramente, el antiguo y tradicional sombrero plano de paja; un trozo de paño rojo o azul utilizado como capa y sujeto por delante con ganchos; una blusa comercial y falda de paño sujeta a la cintura con una faja tejida por ellas mismas llamada «chumbe»; zapatos igual que los hombres; y al cuello gran cantidad de collares de cuentas comerciales de color blanco preferiblemente. En las fiestas de matrimonio los hombres y las mujeres utilizan trajes de color blanco y las novias unos sombreros de fieltro especiales para la ocasión. Poco a poco se va imponiendo la moda occidental y ya no es raro ver guambianos con pantalones de dril o vaqueros pero la comunidad como un todo sigue muy apegada a un estilo de vestir que sólo es guambiano en cuanto a la «moda».

En lo referente a sus pautas de poblamiento, se puede decir que los guambianos no viven en forma nucleada, en pueblos, sino que sus casas se encuentran diseminadas en el paisaje geográfico de sus veredas. Hoy en día se conocen básicamente dos estilos de casa. Las más pobres y tradicionales son construcciones de bahareque y con techos de paja de dos aguas; un pequeño corredor al frente en donde generalmente está colocado el telar y un solo cuarto interno con pisos de tierra. Alrededor del fogón (se cocina con leña) se colocan por la noche unos cueros de res que sirven para dormir, y colgando del techo están almacenadas las mazorcas de maíz. Al lado puede haber un ranchito más pequeño para guardar las herramientas (palos, azadones, hachas, aperos para el caballo, etc.). Otras casas más modernas son de ladrillo, con piso de baldosa y techo de zinc u otros materiales industriales; la mayoría cuenta con luz eléctrica para el alumbrado. El agua la obtienen desviando una acequia de los numerosos riachuelos de la región y ya es común la utilización de letrinas para cada familia.

Cada casa alberga a una familia nuclear agregándole algún abuelo, tía o cualquier otro pariente cercano que se haya quedado solo. Cuando alguno de los hijos mayores se casa vive inicialmente con su esposa en la casa del novio, pero paulatinamente pasará a vivir en una construcción aparte pero dentro de la misma vereda. Se acepta como regla general que un hombre no debe casarse con mujeres de su propia vereda, sino de veredas vecinas, aunque siempre con mujer guambiana. En los últimos años el sistema de parentesco guambiano ha internalizado algunos de los términos de parentesco de la cultura colombiana, y uno de ellos, el de compadrazgo, ha alcanzado una muy fuerte raigambre entre ésta y entre otras comunidades indígenas. Los guambianos reconocen no sólo compadrazgo de bautismo, sino también de matrimonio.

Ciclo de vida

Ya se mencionó que cuando un varón guambiano desea casarse, debe buscar una mujer de su etnia pero no de su vereda. El criterio de selección nada tiene que ver con la belleza física, sino lo que se aprecia en la mujer es su salud, su fortaleza como trabajadora y su sometimiento al marido. El novio debe correr con los gastos de aguardiente, comida y músicos para la fiesta del matrimonio. Hasta hace pocos años se utilizaba la práctica pre-nupcial del «amaño», consistente en convivir con la novia por algunos meses para ver si se entendían o no y efectuar luego el matrimonio. Éste se realiza según el rito católico, pero la fiesta de celebración en la cual el novio, la novia y los padrinos ostentan vestidos ceremoniales blancos, es ya típicamente guambiana.

Antiguamente, cuando la mujer embarazada estaba a punto de dar a luz tenía que hacerlo fuera de su casa, a la orilla de un riachuelo y asistida por otras mujeres, quienes después del parto limpiaban al niño y a la madre con hierbas olorosas para purificarla, de modo que la madre y su bebé pudieran entrar de nuevo en su casa, pero esta costumbre ha venido desapareciendo poco a poco. No se celebra ninguna ceremonia especial para la pubertad, que sólo indica que tanto el hombre como la mujer son ya casaderos.

Aunque la muerte se celebra según el ritual católico, éste está fuertemente intercalado de elementos tradicionales guambianos. Al difunto se le vela durante unos tres días (a los niños hasta por nueve) en me-

dio de rezos, llantos, canciones y consumo de chicha y aguardiente. Al muerto se le atavía con sus mejores ropas y se le lleva al cementerio en una barbacoa. A veces, en el camino al cementerio se hace una pausa en la cantina donde el difunto y sus amigos solían emborracharse, y se le despide allí. Al ser puesto en la fosa sus más allegados parientes arrojan tierra encima del cadáver, que va acompañado de algunas ofrendas. Después del entierro se celebra en la casa del difunto una novena que incluye los servicios del chamán, llamado especialmente para «limpiar» las paredes de la casa a base de escupitajos y rezos.

Este interés de los guambianos por ritualizar la muerte se demuestra igualmente en la celebración del día de los difuntos, el 1 de noviembre. Ese día preparan un verdadero festín de comida y lo dejan listo en sus casas para luego ir a la iglesia del pueblo. Al salir de sus casas riegan ceniza del fogón en las entradas. Luego, ante el altar de la iglesia, abren pequeños envoltorios con ofrendas de panes y productos del campo para las ánimas benditas; prenden velas cerca de las ofrendas y los hombres depositan monedas como limosna para la iglesia. Después de rezar algunas oraciones regresan a sus casas y observan con cuidado las huellas que se notan en la ceniza que dejaron esparcida. Algunas huellas son consideradas como buen augurio y otras como desventura. Luego entran a consumir las viandas preparadas con anticipación y se continúa con un festín de jolgorio, música y borrachera.

La música guambiana utiliza flautas de caña traveseras, tambor y maracas. Es un conjunto de tonadas como «bambuco viejo», igual a las que tocan sus vecinos del Huila, Tolima o los paeces de Tierradentro, y guardan una gran semejanza con la música indígena andina del Ecuador, Perú y Bolivia.

A pesar de ser los guambianos una etnia que desde la época de la conquista española (años 30 y 40 del siglo XVI) hasta nuestros días ha estado en una situación de fuerte contacto con el mundo blanco, especialmente desde el punto de vista de los misioneros católicos, y en los últimos años igualmente de protestantes, quedan aún en la mentalidad colectiva de los guambianos fuertes huellas de sus creencias ancestrales. Tal es el caso del duende de los páramos, un espíritu muy malo con figura de niño y cubierto con un gran sombrero, que se le presenta a la gente en las partes más altas de la cordillera. Más común y cotidiano es el espíritu malo de «kusimansik», quien se le aparece con frecuencia a la gente, y preferiblemente a los borrachos en los caminos veredales.

Estos espítirus enfatizan su presencia y sus maleficios a través de las enfermedades, los robos y la muerte. Para el guambiano común y corriente la única manera de controlar y liberarse de estos males es a través del chamán.

El chamán es depositario de un cuerpo especializado de conocimientos de ritos, rezos y rituales que tienen una raigambre bien arcaica. Aunque ya la abrumadora mayoría de los guambianos no consumen coca, el chamán sí lo hace en sus prácticas curativas o de conjuros. Igualmente utiliza el tabaco en sus rituales, pero hoy en día le ha agregado el aguardiente del mundo blanco. Es el chamán quien sabe ver e intepretar el profundo significado de insignificantes detalles para así poder descubrir quién está robando, quién está mandado enfermedades, etc., y poder restablecer el perdido equilibrio social.

Igualmente es el chamán quien a base de rezos y escupitajos «limpia» la casa de un difunto para que ésta pueda ser nuevamente habitada sin temor alguno por parte de sus demás habitantes. Pero el chamán no es un especialista a tiempo completo, sino que es un guambiano más que, amén de sus conocimientos esotéricos, debe y desempeña las labores comunes y corrientes de los demás indígenas.

Contacto cultural

Dentro de la totalidad de la cultura guambiana el aspecto que más merece resaltarse es el de su comprobada capacidad de adaptarse sin perder su identidad étnica. Su principal centro de poblamiento, Guambia, queda a sólo unos minutos a pie del pueblo de Silvia, y está ya cruzado por carreteras. Los mismos guambianos son a veces dueños de esos autobuses intermunicipales de pasajeros. En cuestión de minutos pueden estar en otros pueblos indígenas de la región o en pueblos de blancos como Silvia o Piendamó, y en una o dos horas pueden llegar, y lo hacen con bastante frecuencia, a grandes ciudades como Cali y Popayán. Ya muchas de sus casas tienen luz eléctrica, casi todo guambiano adulto posee un radio transistor y algunas familias han instalado una televisión. Pero los guambianos siguen siendo guambianos no porque mantengan un determinado inventario de instituciones culturales arcaicas, sino porque han sabido adoptar elementos del mundo blanco y darles un significado propio. Ya vimos el caso concreto de su indumen-

taria típica. Típica no por tener unas fuertes raíces en el pasado, sino porque tomando elementos del mundo blanco, los guambianos han sabido darles un nuevo estilo, una nueva moda, la moda guambiana.

Durante los últimos años los guambianos han sido actores importantes en el llamado Movimiento Indígena Colombiano a través de organizaciones como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y de otros movimientos. Su bandera ha sido principalmente la recuperación de tierras ya sea por medio de compras, de alegatos jurídicos ante las distintas instituciones gubernamentales, o por ocupaciones de hecho. Ante los guambianos llegan misioneros católicos, protestantes, activistas políticos de izquierda, organizaciones sindicales campesinas, políticos regionales, etc., etc., y amén de todo ello reciben la sutil y poderosa fuerza de los medios masivos de comunicación, sobre todo a través de la radio y la televisión. Y en este remolino de influencias, empujones, consejos y perspectivas, los guambianos, mal que bien, han sabido mantenerse como tales gracias precisamente a esa capacidad de tomar con criterios selectivos elementos culturales de aquí y de allá y utilizarlos en beneficio propio.

Su economía es definitivamente una economía campesina, pero otros aspectos de su cultura, su historia, su idioma, su organización social, los mantienen y los identifican como indígenas guambianos.

VII

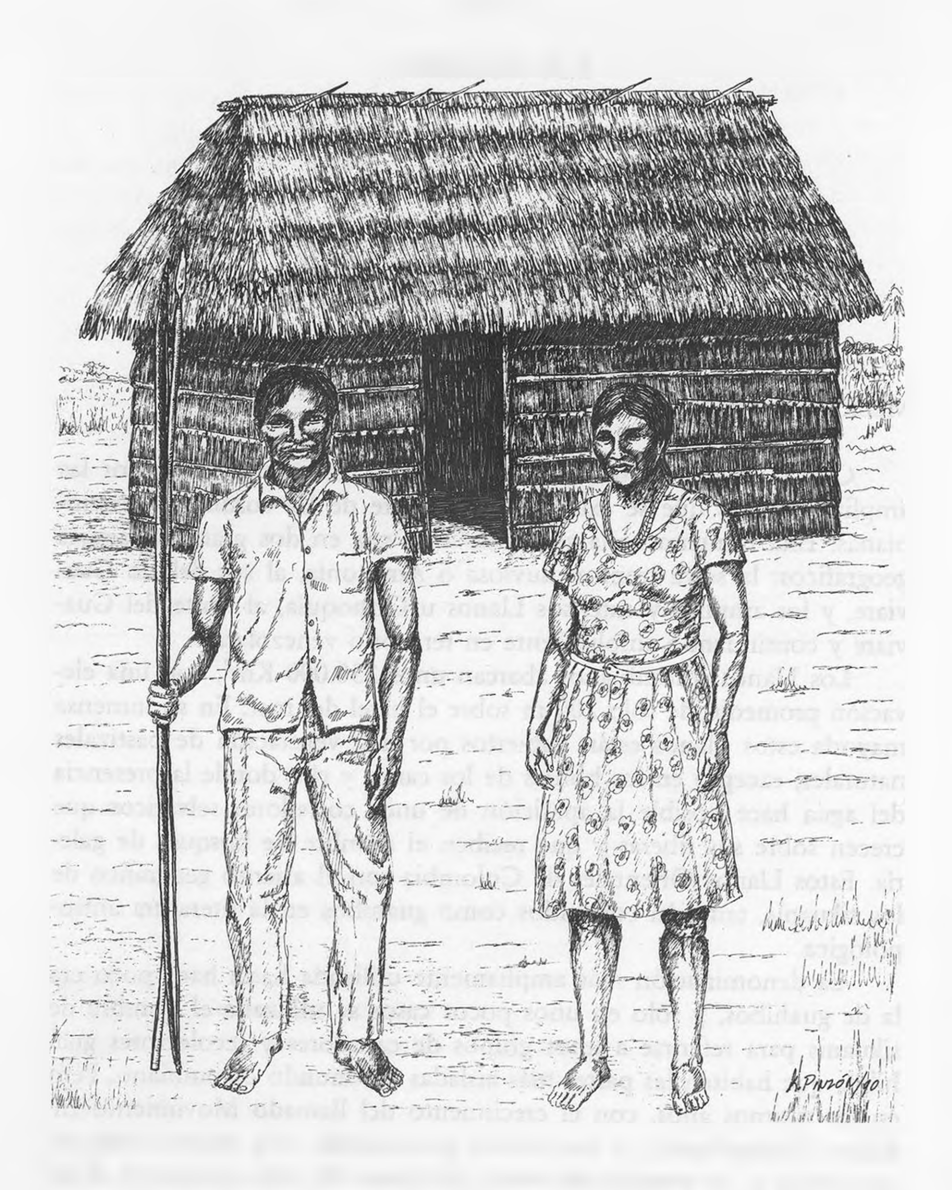
LOS SIKUANIS

Medio geográfico

Casi la mitad del territorio colombiano está conformado por las amplias llanuras que se extienden al oriente de las cordilleras colombianas. Esta inmensa zona se divide a su vez en dos grandes paisajes geográficos: la selva tropical lluviosa o Amazonía, al sur del río Guaviare, y los amplios y extensos Llanos u Orinoquía, al norte del Guaviare y continuando ampliamente en territorio venezolano.

Los Llanos colombianos abarcan unos 250.000 Km^2, con una elevación promedio de sólo 200 m sobre el nivel del mar. En su inmensa mayoría estos Llanos están cubiertos por una vegetación de pastizales naturales, excepto en los bordes de los caños y ríos donde la presencia del agua hace posible la aparición de unos corredores selváticos que crecen sobre sus riberas y que reciben el nombre de bosques de galería. Estos Llanos Orientales de Colombia son el asiento geográfico de los sikuanis, también conocidos como guahibos en la literatura antropológica.

La denominación más ampliamente utilizada hasta hace poco era la de guahibos, y sólo en unos pocos casos se utilizaba el nombre de sikuanis para referirse a unos grupos de cazadores y recolectores guahibos que habitan las partes más aisladas del mundo colombiano. Pero en los últimos años, con el crecimiento del llamado Movimiento Indígena Colombiano, se ha venido presentando una mayor toma de conciencia y de pertenencia étnica por parte de estos grupos, y se ha decidido que el nombre de sikuanis es el más apropiado como autodenominación.



Sikuanis

Poblamientos

Mucho se ha escrito acerca de si los sikuanis son o no cazadores y recolectores nómadas o si por el contrario tienen un estilo de vida semi-sedentario con la presencia de pequeños huertos de cultivo o «conucos» en los bosques de galería. La evidencia etnográfica apoya esta última aseveración y se considera a los sikuanis como grupos de selva que se vieron forzados a ocupar los Llanos con el respectivo detrimento de la cultura típica de las regiones amazónicas, aunque sin lograr desarrollar una auténtica cultura de sabana.

Hoy en día los sikuanis se caracterizan por un estilo de vida basado en bandas semi-nómadas cuya cultura y pautas de poblamiento están fuertemente condicionadas por factores ecológicos. Durante la época de verano fuerte o seca, que se extiende de diciembre a marzo, las bandas de sikuanis llevan un estilo de vida muy nómada y la subsistencia se basa primordialmente en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Cuando llegan las lluvias en abril, los ríos crecen enormemente y gran parte de los Llanos se inunda, haciendo muy difícil la movilización, por lo que es entonces cuando los sikuanis se concentran en los lugares más elevados donde ellos habían preparado sus huertos o «conucos» y cuando la pequeña horticultura de sus frutos les posibilita una vida sedentaria.

Los sikuanis comparten el hábitat del Llano con otros grupos indígenas de similar cultura, como los cuibas al norte y los guayaberos al sur, siendo el de los sikuanis el más numeroso. Todos ellos han tenido que enfrentarse al contacto con el hombre blanco (conquistadores, misioneros, campesinos y colonos colombianos, etc.) desde los primeros tiempos de la Conquista (siglo XVI) hasta nuestros días. Este proceso de contacto se ha caracterizado por una relación de dominio sobre los grupos indígenas, lo cual ha llevado no pocas veces a que se les despoje de sus tierras y de sus vidas. En el español que se habla en la región del Llano es común la palabra «guajibiar», la cual significa salir a matar guajibos (léase sikuanis).

Este hostigamiento contra las comunidades indígenas ha tenido dos efectos muy concretos sobre su territorialidad. En primer lugar un repliegue Llano adentro alejándose de las tierras del piedemonte andino, ocupadas ya en su mayoría por la población criolla colombiana, y con centros urbanos de importancia tales como Villavicencio y Tame.

En segundo lugar un repliegue sobre los ríos más pequeños puesto que los más caudalosos y navegables como el Meta han servido de vías de penetración al mundo blanco. La ya anotada vida semi-nómada de los sikuanis tenía bien establecidas rutas anuales que implicaban visitas periódicas a determinados nichos ecológicos a los cuales se regresaba al cabo de algunos meses. La penetración de los colonos colombianos ha roto e interrumpido en no pocas oportunidades y de forma permanente este ciclo y ha obligado a los sikuanis a reelaborar su nomadismo en zonas diferentes y menos favorables.

Base económica

La subsistencia de los sikuanis es una actividad mixta de horticultura, caza, pesca y recolección de productos silvestres. Todas estas actividades se complementan las unas con las otras y su mayor o menor importancia en la economía de la banda depende de factores ecológicos.

La horticultura sikuani es de tipo amazónico. Se basa en la tala y quema de la selva en los bosques de galería a lo largo de los ríos. La tala o corte de los árboles se hace a comienzos del verano para dar suficiente tiempo a los troncos y ramas de secarse. Luego se quema antes de las primeras lluvias del invierno y con la llegada de éstas se planta yuca (en sus variedades amarga y dulce), batatas, ñame, fríjoles, caña de azúcar, maíz, piña, ají y hoy en día algo de arroz. Aunque ya se mencionó que la horticultura sikuani es de tipo amazónico, cabe anotar que la pobreza de los suelos de estos bosques de galería hace que desde un punto de vista de productividad total o de especies cultivadas, la típica huerta o conuco de los sikuanis sea muy inferior a la de los grupos propios de la selva tropical lluviosa como los huitotos. Pero igual que ocurre con las huertas amazónicas, el conuco sikuani sólo es productivo durante unos dos años; luego debe ser abandonado a la reforestación espontánea por agotamiento del suelo, ya que la capa de humus es muy delgada y débil.

La preparación y subsiguiente cuidado del conuco conllevan una división social del trabajo similar a la de la vecina región amazónica. Los hombres se encargan del trabajo inicial de tumbar la selva. La siembra, el cultivo y la cosecha son primordialmente tareas femeninas, aunque el trabajo en el conuco sea una tarea sobre todo familiar. Sólo

para el más extenuante trabajo de la tala de la selva, y teniendo en cuenta que debe hacerse rápidamente para aprovechar el verano y permitir que los árboles caídos se sequen lo suficiente y quemen bien, es por lo que los sikuanis utilizan para esta labor una forma de trabajo cooperativo y festivo que ellos llaman «unuma». En un sentido más restringido se llama unuma a la comida que prepara el dueño del trabajo (la parcela a talar) para festejar a quienes colaboran con él. En los últimos años de activismo organizacional entre los sikuanis también se ha escogido la palabra unuma para designar a la organización sikuani como un todo con miras a defender sus derechos frente a la sociedad colombiana.

El aspecto festivo del unuma no está reflejado tan sólo en la comida que el dueño del trabajo da a los amigos e invitados que le ayudan, sino también en el carácter festivo del trabajo mismo, que se realiza en un contexto de comentarios chistosos y risas, consumiendo ampliamente el yopo (una sustancia alucinógena de la que se hablará más adelante) el yagé y el tabaco.

Fuera de algunas reglas culturales menores como la prohibición de que las mujeres en estado de menstruación tengan algo que ver con el conuco, o se abstengan de entrar en contacto con cultivos como el yagé y el tabaco, o de que el chamán pueda en ocasiones producir algunos rezos para propiciar las buenas cosechas del conuco, no existe entre los sikuanis ninguna elaboración ritual especial para el cuidado de sus cultivos.

La cacería juega un papel de capital importancia entre los sikuanis no por ser la principal fuente de proteínas para la alimentación de la comunidad, sino por el elevado prestigio social que conlleva el ser un buen cazador. La cacería es primordialmente una labor masculina, sobre todo si se trata de los animales más grandes, como la danta, el chigüiro o el venado. Los sikuanis utilizan el arco y la flecha, con los cuales son muy hábiles, pero también recurren al uso de escopetas y machetes. Lo más importante en sus técnicas de cacería es sin embargo su habilidad para rastrear a los animales, su capacidad cultural para distinguir en el terreno las pisadas de los diferentes animales, cuánto tiempo hace que pasaron por ahí, en qué dirección y su tamaño aproximado. Hoy en día los sikuanis han encontrado un nuevo animal para su cacería, el ganado vacuno de los hacendados colombianos de la región, lo cual aumenta considerablemente el conflicto interétnico. Para

este tipo de cacería utilizan una especie de serrucho construido con dientes de piraña; con él se aproximan a una res y le cortan los tendones de las patas, lo cual imposibilita al animal para huir y puede ser luego sacrificado fácilmente.

A pesar del alto prestigio social de la cacería, ésta no provee una muy abundante porción de proteínas para la comunidad, que la encuentra principalmente en la pesca o la recolección de tortugas y de sus huevos. Aun así, la pesca no tiene mayor prestigio. Se pesca con anzuelos y nylon obtenidos del mundo blanco, o al estilo tradicional con pescas colectivas envenenando los estanques con barbasco en época de verano. Los peces se aturden y flotan cerca de la superficie del agua donde son arponeados o muertos con machete.

Debido a la carencia de medios de refrigeración tanto la carne de cacería como la pesca es consumida el mismo día. La única técnica de preservación es la conocida como «moqueado», en la cual la carne es puesta sobre una parrilla para que reciba el calor intenso del fuego pero sin dejarla quemar; así se deshidrata y puede conservarse 3 ó 4 días más.

La recolección de frutos silvestres es en realidad la actividad económica más productiva entre los sikuanis. Se utilizan varias técnicas según el producto: 1) A lo largo de las partes bajas y permanentemente húmedas de la región crecen colonias de palma de moriche. Cuando llega su cosecha caen en abundancia los frutos de esta palma, que son recogidos y madurados en agua tibia para luego comerles una delgada pero agradable y nutritiva capa de carnosidad interna. 2) La misma palma de moriche, al caer, es invadida por unos cucarrones que depositan en el interior de su pulpa centenares de huevos que al mes o mes y medio aproximadamente se han desarrollado en unas larvas o gusanos gruesos de unos 4 centímetros de largo, y que son comestibles y muy apetecidos por los sikuanis. 3) En la época de sequía se le prende fuego a los pastizales de la sabana y luego se recogen los animales muertos por las llamas o asfixiados por el humo, tales como lagartos, culebras, armadillos, etc.

Los sikuanis también producen una fina y artística cestería y hamacas de una fibra vegetal llamada cumare, muy apetecidas como artesanía en el mundo blanco. Cada vez es más común el que los sikuanis trabajen por algún período de tiempo para los colonos colombianos de la región, pero debido al abierto papel dominante de la sociedad colombiana y al sacrificio de ganado por parte de los sikuanis, como

si fuera cacería, la relación entre las dos etnias es de franca y nada disimulada hostilidad en la cual, dada la correlación de fuerzas, muy desfavorable para los sikuanis desde el punto de vista demográfico y tecnológico, éstos llevan las de perder y su proceso de desintegración socio-cultural se acelera cada vez más y más.

Organización social

La típica banda sikuani habita una pequeña aldea de unas 8 a 10 casas de techo de palma. Estas aldeas llevan nombres tales como Boponé, o Jamu-Jamuribá, los cuales hacen referencia a la toponimia de la región. La aldea está situada en un terreno elevado para evitar las inundaciones durante la época de lluvias, pero debe estar lo bastante cerca de un pequeño río o caño que sirva para proveer de agua a la comunidad y como sitio de pesca. El pequeño caño debe ser también lo suficientemente grande y permanente como para garantizar el natural crecimiento de un bosque de galería. Las pequeñas inundaciones del caño enriquecen el suelo al depositar sus sedimentos y es allí donde los sikuanis cultivan sus pequeños huertos o conucos. Este bosque de galería, además, debe tener una extensión que permita la cacería y la recolección de frutos silvestres. Cuando llega la estación de sequía, los ancianos y los niños se quedan cuidando la aldea y los jóvenes y adultos emprenden su ruta nómada de caza, pesca y recolección en busca de otros nichos ecológicos. Hoy en día muchos sikuanis trabajan para los colonos colombianos vecinos durante esta época.

De acuerdo con el último censo oficial de la población indígena, en Colombia hay 19.299 sikuanis, la mayoría de ellos viviendo en la comisaría del Vichada. Pero la conciencia que ellos tienen de sí mismos como etnia no alcanza la dimensión tribal. Para un sikuani el grupo socio-económico de referencia es su banda. Los otros sikuanis son solamente indígenas que hablan su mismo idioma, con algunas variantes dialectales menores. Durante los últimos años el crecimiento del movimiento indígena colombiano, impulsado por antropólogos y activistas políticos no indígenas, ha creado una toma de conciencia sobre la cual se hace más detallada referencia en el aparte respectivo de este libro. Es por ello que las antiguas denominaciones de guahibos y sikuanis (guahibo era el equivalente de indígena horticultor y sedentario;

los sikuanis eran los guahibos más cimarrones y nómadas) haya sido reemplazada por la actual autodenominación de sikuanis, como una revalorización de su cultura autóctona.

Para poder aclarar mejor su organización social se partirá de la forma en que los sikuanis llegan al matrimonio. La noción de incesto no se proyecta más allá de la familia nuclear, es decir, se permite el matrimonio entre primos pero preferiblemente cruzados (o sea, hijos de padres de sexo opuesto). Con anterioridad al matrimonio se practica una forma social de noviazgo en que el joven puede visitar a su novia y aun tener relaciones sexuales con ella. Cuando se deciden por el matrimonio el joven paga por su esposa en servicios de trabajo para su suegro por un año más o menos y esta relación suegro-yerno se considera muy estrecha y de gran subordinación y respeto para el joven. La regla matrimonial general es la monogamia, pero la familia nuclear es muy inestable en sus primeros años y son muy frecuentes los divorcios. La familia sólo logra estabilidad por la responsabilidad de criar a los hijos.

Debido a la relación de dominación entre la cultura nacional colombiana y la cultura sikuani, esta última ha desarrollado un sentimiento de inferioridad con respecto a su propia identidad y un deseo de penetrar y pertenecer al mundo blanco. Por ello las jóvenes que hayan logrado algún nivel de escolaridad (saber hablar el español, leer, escribir y hacer cuentas) son más deseadas como esposas; pero al mismo tiempo estas mismas mujeres están menos inclinadas a aceptar el papel tan subordinado que en la cultura tradicional les tocaría, y por lo tanto son más numerosos los casos de separación y mestizaje. Todo ello contribuye a acelerar el proceso de desintegración socio-cultural de las comunidades sikuanis.

Como consecuencia del pago de servicio por su esposa resulta una familia extensa compuesta por un hombre adulto, su esposa e hijos solteros, sus hijas, sus yernos y sus nietos. Ya se mencionó que esta relación suegro-yerno es muy sólida y fuerte. Además, los ancianos gozan de gran prestigio por su experiencia en las cosas de la vida.

Dos o tres de estas familias extensas forman la típica aldea sikuani, pero debido a su nivel de integración socio-económica de cazadores y recolectores, sobre todo en tiempo de verano, se les conoce como bandas. La fuerza que cohesiona y mantiene unida a la banda sikuani es el principio de la reciprocidad. Este mecanismo gobierna todos los

intercambios de comida. Yo te doy ahora porque tú me diste antes y para que me des después. La ya mencionada institución del unuma o trabajo cooperativo no es sino una aplicación de esta reciprocidad a las formas de trabajo.

La banda sikuani no tiene ninguna forma de liderazgo permanente o institucionalizado. El adulto que se destaque más por sus capacidades como cazador, etc., es el jefe de la banda. Al lado de su autoridad también existe la del chamán, aunque es común que ambos roles recaigan en una sola persona. El chamán cura enfermedades, aconseja en conflictos sociales, tiene rezos para la buena cacería, la pesca y los cultivos, pero también puede causar daño a través de la brujería por lo cual es muy temido. Un chamán hereda el rol por haberlo tenido su padre o por comprarle los conocimientos a otro chamán. Por encima de la banda no existe ninguna fuerza de cohesión social de los sikuanis como tribu. Solamente se da un sentimiento de pertenencia, o mejor, de semejanza con otras bandas que hablan variantes del mismo idioma. En los últimos años, un número de antropólogos y de activistas políticos no indígenas han intentado que los aborígenes retomaran el sentimiento de pertenencia a una etnia y se habla ya genéricamente de sikuanis o de unumas en referencia a formas de actuar comunitarias o «socialistas». Si este fenómeno será algo pasajero o si arraigará dentro de las diferentes bandas es algo que aún falta por ver y que el tiempo lo dirá.

Festividades

A nivel ceremonial los sikuanis son dados a celebrar muchos actos significativos de sus vidas tales como nacimientos, matrimonios, cosechas y muertes con una fiesta llamada walapu en la que se toma jugo de caña ligeramente fermentado. Estas fiestas sirven como pretexto para un intercambio de víveres; los invitados traen pescado y a cambio reciben casabe. Durante el walapu se danza y se canta al estilo tradicional sikuani, acompañados por maracas, flautas de pan, ocarinas de calaveras de venado y flautas de hueso.

Otra fiesta sikuani es la conocida como itomo, o sea, la ceremonia de entierro secundario. Después de limpiar y de pintar con achiote los huesos del cadáver se canta y se baila a su alrededor para luego darle sepultura definitiva en una olla de barro.

Durante estas ceremonias, en los actos chamánicos, o en cualquier otra visita social los hombres adultos utilizan con mucha frecuencia el consumo del yopo como alucinógeno. El yopo se obtiene pulverizando las semillas del árbol dopanal. Este polvo se coloca sobre la mano o sobre artísticas espátulas de madera especialmente elaboradas para tal fin, y se inhala por la nariz con la ayuda de una «Y» construida con huesos de garza unidos por medio de cera de abeja. La extremidad inferior de la «Y» se coloca cerca del yopo, y los otros dos extremos en las fosas nasales; luego se aspira con fuerza. Junto con la inhalación del yopo se suelen chupar pequeños trozos de «capi» o yagé para incrementar el poder alucinatorio. La inhalación de yopo se va repitiendo a lo largo de la ceremonia o visita en forma intermitente, y produce en el individuo una fuerte mucosidad de color cenizo que brota libremente de la nariz. Algunos hombres, al «yopiar», acostumbran a acompañarse de cantos que susurran en voz baja al ritmo de una maraca ceremonial adornada con plumas de loro.

Tradicionalmente los hombres sikuanis utilizaban el taparrabos hecho de tela de corteza de árbol. Los chamanes tenían una vestimenta más ceremonial al incluir como adorno en la cabeza una diadema con garras de tigre, al cuello un collar de dientes del mismo animal, un pedernal y vistosas plumas de loro o tucán; una mochila de cuero de tigre para cargar su parafernalia y una maraca adornada con grabados curvilíneos y un penacho de plumas. Las mujeres se ven en las fotos de alrededor de 1940 con un vestido holgado hecho de tela de corteza de árbol y un carguero del mismo material para llevar al niño a horcajadas sobre la madera. Tanto los hombres como las mujeres suelen aún hoy en día decorar sus caras con rayas y círculos de achiote, lo cual sirve según ellos para «espantar a los mosquitos». Actualmente, hombres y mujeres sikuani han adoptado el traje común y corriente del llanero criollo: pantalones de dril arremangados a media pierna, camisa y sombrero de fieltro, preferiblemente de color negro.

En la década de los años cincuenta se dio un fuerte proceso de misionalización protestante (evangélica) con los sikuanis, la cual tuvo gran acogida dentro de estas comunidades, dadas las características intensamente emocionales y mesiánicas de estas sectas fundamentalistas que miran como diabólica toda manifestación cultural propia de los indígenas. Esto causó un gran detrimento en su cultura, y si se le añade la persecución física por parte de los colonos colombianos, que no

vacilaron en cometer masacres colectivas de sikuanis o en regalarles sal mezclada con arsénico para eliminar bandas enteras y poder apoderarse así de sus tierras no es de extrañar que los sikuanis de hoy en día se encuentren en su gran mayoría concentrados en la comisaría del Vichada y en un estado de acelerada desintegración socio-cultural.

Afectado por la acción violenta de los colonos, por la prédica de los misioneros católicos o protestantes, que ignoran o desprecian su cultura, por activistas blancos que la idealizan y quieren enseñarle al indígena a ser indígena, el sikuani de hoy en día va diluyéndose cultural y biológicamente en el paisaje social colombiano, y convirtiéndose lentamente en un recuerdo del pasado.



VIII

LOS CUBEOS

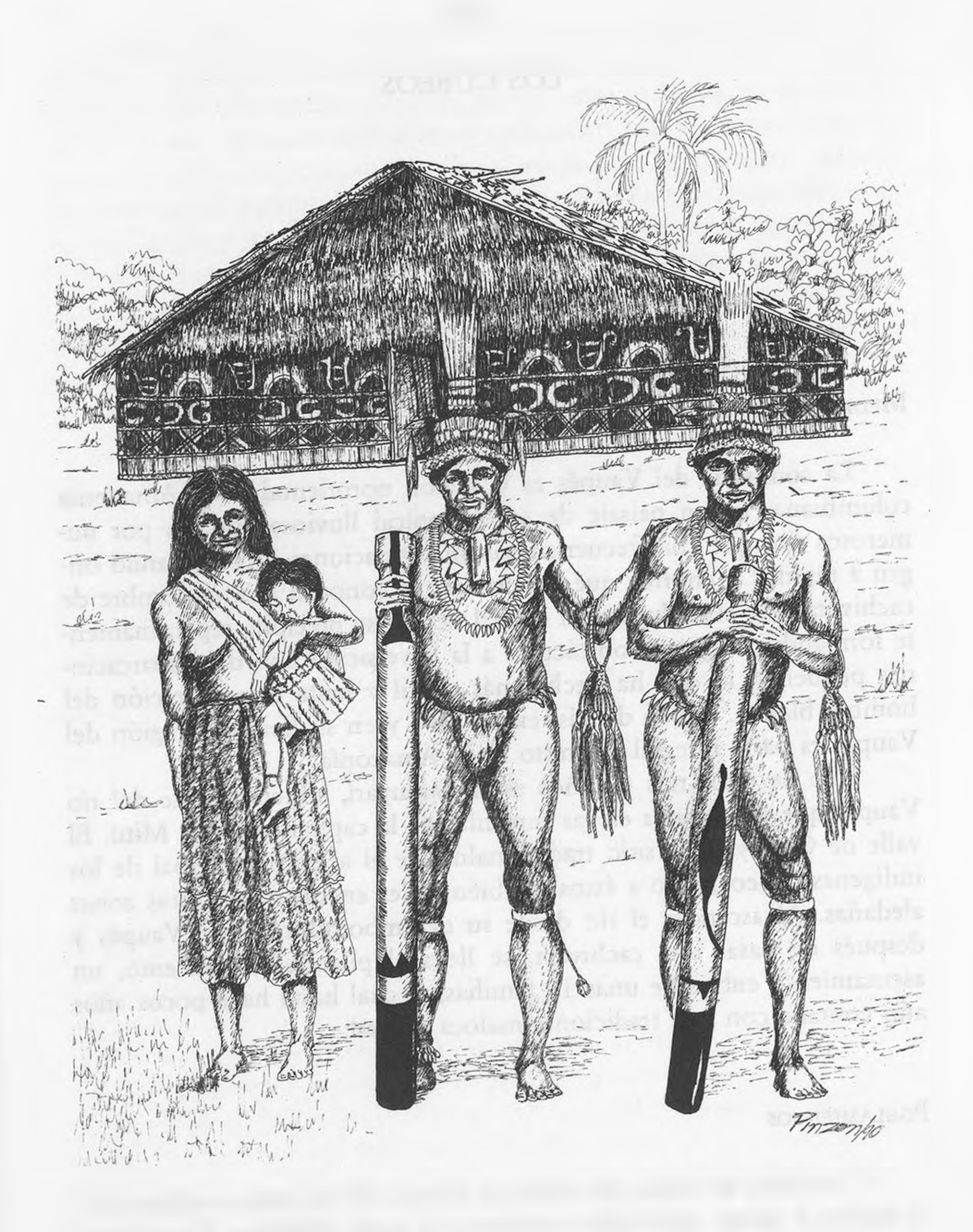
Medio geográfico

La comisaría del Vaupés es la región nororiental de la Amazonía colombiana. Es un paisaje de selva tropical lluviosa cortado por numerosos ríos que con frecuencia salvan formaciones rocosas dando origen a rápidos o chorros que localmente se conocen con el nombre de cachiveras. En estos lugares el caudal del río se precipita repentinamente formando peligrosos obstáculos a la navegación aun de embarcaciones pequeñas, lo que ha hecho más difícil y lenta la penetración del hombre blanco. Por lo demás, en su flora y en su fauna, la región del Vaupés es parte integral del resto de la Amazonía.

Uno de estos ríos o caños es el Cuduyarí, afluente norte del río Vaupés que desemboca en las cercanías de la capital regional, Mitú. El valle de Cuduyarí ha sido tradicionalmente el asiento principal de los indígenas cubeos, pero a éstos también se les encuentra en otras zonas aledañas. Al ascender el río desde su desembocadura en el Vaupés y después de pasar una cachivera, se llega al pueblo de Piracemo, un asentamiento cubeo de unas 18 familias, el cual hasta hace pocos años aún contaba con una tradicional maloca central.

Poblamientos

El nombre de cubeo les viene de afuera, de los otros indígenas de la región, y quiere decir algo así como «la gente distinta». Los cubeos mismos no tienen una autodenominación general, ya que no han te-



Cubeos

nido conciencia de sí mismos como un grupo tribal. Igual que pasa con la mayoría de las comunidades amazónicas, el indígena como individuo se siente miembro y se identifica solamente con un grupo de parientes que trazan una descendencia patrilineal común, aunque ya el nombre de cubeo se ha generalizado y es de común aceptación. Según el último censo oficial existen hoy en día unos 4.238 cubeos localizados en su gran mayoría en la comisaría del Vaupés y a lo largo del Cuduyarí en particular.

Tradicionalmente los cubeos han construido sus poblados en terrenos elevados para evitar las inundaciones de sus tierras en la época de lluvias intensas. Picracemo es uno de estos poblados y se encuentra cerca de un meandro del río. El pueblito tenía una maloca central, destruida ya debido al proceso de desintegración socio-cultural de estas comunidades. Estaba rodeada de unas 17 casas de planta rectangular construidas sobre pilotes a unos 2 m. sobre el suelo, dando albergue a una familia nuclear por casa. Del pueblito salen varios senderos, como radios, que se internan en la espesura de la selva para llegar tras unas dos horas de camino a las diferentes chagras o huertos de cultivo.

La maloca y por lo tanto el poblado no son solamente centros de residencia sino lugares ceremoniales con predominio de un simbolismo masculino, mientras que el mundo externo, el de los huertos, es un mundo femenino y simbólicamente sexual; de procreación no sólo de las plantas cultivadas sino también de la comunidad.

Hoy en día los cubeos han adoptado totalmente la forma de vestir común y corriente del campesino colombiano: botas de caucho, pantalones largos y camisa suelta, aunque dado el calor y la humedad del medio ambiente es muy común que los hombres utilicen pantalonetas de tela comercial. Las mujeres, quienes en épocas anteriores al contacto iban desnudas, utilizan hoy en día faldas amplias y camisones sueltos. Ya se mencionó que las casas son de plano rectangular, levantadas del suelo para evitar la humedad y con paredes y pisos de yaripa (una corteza de palma) y techos de hoja de pamiche a cuatro aguas. La casa consta generalmente de un solo cuarto dormitorio donde cuelgan las hamacas, una cocina con su fogón de leña construido sobre un lecho de greda y un pequeño espacio frontal abierto o área social a la cual se llega por medio de una escalera de un solo tronco con muescas a manera de peldaños. De cada casita sale un sendero que es casi como propiedad de la familia que allí vive y que llega a la chagra o huerto,

algo distante del lugar. Cerca de la casa hay un brazo del caño o arroyo secundario donde la familia acostumbra a bañarse, lavar la ropa y los utensilios domésticos y amarrar sus canoas.

Aunque ya la maloca ha desaparecido en Piracemo es necesario mencionarla dada la gran importancia socio-cultural que ésta siempre ha tenido en las comunidades de la Amazonía colombiana. La tradicional maloca cubea no es solamente un centro residencial, sino también social para reuniones comunitarias y ceremoniales, y para ritos tales como los aniversarios de muertes, de los cuales se hablará más adelante.

La maloca cubea tiene una planta rectangular de unos 30 m. de fondo por 12 de frente. Un techo inmenso a dos aguas construido con hojas de palmiche se yergue a una altura de unos 8 m. sobre un armazón de vigas sostenido por 6 pilares principales. El techo baja casi hasta el suelo, pero el perímetro de la maloca está formado por paredes de corteza de palma. La entrada principal es considerada ceremonial y masculina; la puerta trasera es doméstica y femenina. En el interior de la maloca el espacio cercano a las paredes es doméstico y residencial, y allí se cuelgan las hamacas para dormir. El rectángulo central del piso es sagrado y ceremonial y allí se le da sepultura a los muertos. Al fondo están los fogones de las cocinas y es un área eminentemente femenina. Debido a la amplia cobertura del techo la maloca mantiene un ambiente interno de frescura y de penumbra, lo cual la hace muy cómoda para descansar en ella y escapar al sofocante calor y a la tortura insoportable de las nubes de mosquitos diurnos. Cuando una comunidad indígena decide no construir más malocas, sino vivir cada familia en las actuales casitas separadas, tal como ha ocurrido en Piracemo, el cambio no solamente significa el traslado de una casa grande a otra más pequeña, sino que al abandonar la construcción, que como centro socio-ceremonial es el alma misma de las culturas amazónicas, desaparece todo un estilo de vida y se acelera visiblemente la desintegración social y cultural de la comunidad. La renuncia a la maloca es pues la renuncia a un estilo de vida, el adiós a una cultura que se abandona por el afán de entrar a compartir el mundo de los blancos.

Ese afán a veces se traduce en formas bizarras, como pudo observar el autor de estas reseñas etnográficas en Piracemo cuando visitó a los cubeos a comienzos de los años 70: la comunidad había construido una casita aparte pero dentro del poblado, a manera de almacén, y allí tenían cuidadosamente guardados y sin darles uso, envueltos aún en

sus respectivos forros de plástico y a manera de exhibición, totalmente nuevos, hachas, machetes, azadones, motores fuera borda, lámparas de gasolina, etc. Habían conseguido estos equipos por donación de personas que querían ayudar a la comunidad y los cubeos los conservaban cuidadosamente pero como trofeos, dándoles únicamente una utilización simbólica como para dar a entender a los visitantes de comunidades vecinas el alto grado de participación que ya los habitantes de Piracemo tenían en el río blanco.

Base económica

La subsistencia de los cubeos se basa en el patrón económico típico de las demás culturas aborígenes de la Amazonía. Practican la horticultura fuertemente suplementada por la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres.

La unidad básica de la horticultura es la chagra. A comienzos del verano (mediados de diciembre) el jefe de la familia, con la colaboración de los demás hombres adultos de la comunidad y mediante el trabajo festivo de la minga, tumba parte de la selva en una extensión aproximada de hectárea y media. Luego se abandona el trabajo para aprovechar el intenso verano que dura hasta fines de febrero, lo que permite que los árboles tumbados se sequen totalmente y se les prenda candela poco antes de comenzar las lluvias de marzo. Con las primeras lluvias la familia dueña de la chagra procede a sembrar los principales cultivos: la yuca en sus variedades, el plátano, la piña, la caña de azúcar, la coca, el tabaco, el maní y varios árboles frutales como el caimo, el guamo y el caimarón o uva de monte. Cada familia tiene normalmente dos chagras: la una en pleno proceso de producción y la otra apenas empezando a crecer. Cada chagra tiene una productividad de unos dos años y luego se abandona el terreno porque la selva como tal tarda muchos años en recuperarse totalmente. Por tal motivo los suelos se van empobreciendo paulatinamente y eso determina una obligatoria pero lenta reubicación de la comunidad cada tres o cuatro generaciones. Las chagras siempre están selva adentro a unas horas de camino del poblado central. El producto principal de la chagra es la yuca brava destinada a la confección del casabe, el pan típico tradicional de estas comunidades.

La cacería es una actividad netamente masculina. Hoy en día se hace más con escopetas que con los métodos tradicionales de jabalinas y trampas, pero las mujeres y los jóvenes aún son muy dados a construir pequeñas trampas alrededor de las chagras no tanto para procurarse el alimento sino con el doble própósito de defender los cultivos de animales dañinos tales como la paca, las zorras y los ratones de monte.

La pesca es una actividad que aún usa mucho los sistemas tradicionales con barbasco y con trampas, pero igualmente se emplean anzuelos y nylon obtenidos del mundo blanco. La utilización de redes atarrayas no es común dada la dificultad que para su uso constituyen los innumerables troncos sumergidos en el fondo de los ríos, que hacen que las redes se enreden en ellos.

Las mujeres y los jóvenes son los más dados a la recolección de larvas, pequeños animales y frutos silvestres tales como gran variedad de hormigas y de ranas comestibles. Como quiera que los blancos de la región (misioneros, policías, comerciantes y caucheros) no acostumbran a comer esta clase de alimentos, se burlan de la costumbre indígena, y por lo tanto los cubeos practican ahora un consumo casi clandestino de estos productos, porque les da pena y vergüenza que los puedan ver haciéndolo abiertamente.

La cestería es una actividad típica de los hombres, que tejen canastos y cernidores de diferentes tamaños para el uso doméstico. La cerámica ha sido un ejercicio femenino durante siglos, pero últimamente ha venido desapareciendo al ser reemplazada por los utensilios de aluminio, los cuales tienen mayor aceptación no sólo por su funcionalidad sino por el prestigio de «civilizados» que su uso conlleva.

El comercio ha entrado a jugar un papel de importancia entre los cubeos, puesto que gracias a él ellos obtienen los productos que desean del mundo blanco. Los cubeos llevan al cercano mercado de Mitú fariña, pescado seco, carne fresca de danta, yucas, plátanos, frutas, y con el producto de sus ventas obtienen ropa, machetes, linternas, cartuchos, radios, etc., etc. Un elemento nuevo en este comercio es el de las artesanías indígenas: canastos, cernidores y otros objetos utilitarios, pero también máscaras ceremoniales de tela de corteza de árbol. La comercialización de estos objetos rituales ha conllevado el deterioro de la cultura tradicional. Cada vez es más común el hecho de que algunos hombres cubeos entren a trabajar como peones para los blancos de la región por temporadas o en forma permanente.

En la tradición de los cubeos su origen como gente se remonta a un pasado mítico en que pares de culebras anacondas salieron de las rocas que se encuentran en las cachiveras de los ríos y después de aparearse dieron origen a la humanidad. Los cubeos se organizaron en linajes, es decir en parentelas reconocidas a través de varias generaciones y unidas entre sí por la descendencia paterna. Tradicionalmente se ha reconocido que los linajes cuyas malocas se encuentren más cercanas a los grandes ríos y a las cachiveras tienen más prestigio social que los linajes de las cabeceras de los ríos o de los caños más pequeños. Cada linaje tiene su propio nombre, generalmente el de un antepasado fundador y una lista de nombres personales para sus miembros. Pero estos nombres individuales no deben ser utilizados en la vida cotidiana, sino en contextos ceremoniales. Se les considera como algo no necesariamente secreto pero sí muy privado.

Ciclo de vida

Cuando un joven cubeo desea casarse debe buscar por esposa una mujer que no sea de su linaje. Para ello viaja con sus parientes a otra comunidad y lleva algunos regalos para sus futuros suegros y esposa. Si son aceptados viene un corto período de noviazgo y luego el novio captura y huye con su joven esposa para escapar a la persecución de los parientes de ésta en un gesto que tiene más de simbolismo que de actual violencia, puesto que a pesar de la simulada oposición de los parientes la joven pareja siempre logra huir en canoa o por algún sendero de la selva.

Después del parto el niño recién nacido es pintado con rayas y manchas de achiote para que se parezca a un tigre y no pueda sufrir daño a manos de este animal que siempre es considerado como enviado por chamanes envidiosos. Tanto el padre como la madre del niño observan un corto período de dieta o cavada, pero no tan extenso como los huitotos del bajo Putumayo. Al poco tiempo el niño recibe un nombre apropiado a su linaje en una ceremonia dirigida por su abuelo paterno.

No existen ritos especiales para la pubertad en los varones, pero hasta hace poco las jóvenes eran sometidas a ser desfloradas por algún abuelo que procedía a romperles el himen con los dedos de la mano

antes de que apareciera su primera menstruación y así quedaba convertida en una mujer.

Cuando un cubeo muere sus parientes siempre le echan la culpa a algún enemigo personal a quien consideran el causante de la brujería. No es que desconozcan las causas reales de esta muerte: un accidente, una enfermedad, la picadura de una culebra, sino que culpan al sospechoso de brujería por haber puesto en movimiento a esos agentes reales para producir así la muerte de su enemigo. Tradicionalmente al muerto se le enterraba envuelto en su hamaca, utilizando su canoa como ataúd y colocándolo en una fosa en el propio piso de la maloca; pero la influencia misionera ha logrado poco a poco la utilización de un cementerio vecino a la comunidad y entierros al estilo católico.

Igual que en las demás comunidades amazónicas los cubeos reconocen en el interior de su comunidad dos formas específicas de liderazgo: el jefe de la comunidad, o sea el dueño de la maloca y el chamán o curandero. La intromisión del mundo blanco ha traído consigo otros roles tales como el de capitán o el de gobernador y últimamente el de presidente de la acción comunal, lo que ha hecho que se entre en una confusión y conflictos de autoridad.

Ceremonias

Los cubeos tienen un conjunto de ceremonias entre las cuales la más importante es la del «llanto», que se celebra varios meses o un año después de la muerte de alguno de los miembros de la comunidad. Esta ceremonia dura varios días. Los hombres tocan sus trompetas sagradas, conocidas en la región del Vaupés con el nombre genérico de yuruparí; se utilizan máscaras ceremoniales en representación de animales o ancestros míticos y se bebe chicha hasta embriagarse, aunque hay que aclarar que entre ellos la embriaguez tiene connotaciones ceremoniales sagradas.

Según algunos informantes parece que hasta hace poco los cubeos celebraban una forma de endocanibalismo ritual en estas fiestas. Los huesos de algún antepasado eran pulverizados y mezclados con la chicha que luego se bebía, pero muy posiblemente esta práctica ha desaparecido del todo debido al abandono gradual de las formas de vida tradicionales.

Igual que los demás grupos tribales los cubeos no tienen una religión institucionalizada, es decir, no hay sacerdotes o lugares sagrados destinados única y exclusivamente al culto religioso. Algunas áreas de la maloca tales como su rectángulo central o su puerta principal sí tienen una connotación sagrada pero solamente durante las ceremonias; después siguen siendo lugares seculares. Lo mismo puede decirse de las rocas de las cachiveras en donde se encuentran grabados hermosos petroglifos de épocas más antiguas, y en donde según la tradición indígena aparecieron las anacondas primigenias que dieron origen a la humanidad. De todos estos elementos religiosos bien puede decirse que hoy en día se diluyen cada vez más como algo perteneciente al pasado. Se trata de leyendas, cantos, ritos y costumbres que poco a poco son cubiertos por el manto del desuso y del olvido debido a la creciente influencia del mundo blanco. El único personaje cubeo que aún hoy en día participa y actúa a veces en el contexto de esta cultura arcaica es el «yaví», el curandero, chamán y brujo, conocedor y depositario de una tradición que le permite soplar a los enfermos y chupar de sus cuerpos las sustancia nocivas (pedacitos de hueso de pescado o palitos de madera) que les están haciendo daño. El yaví sabe de oraciones para la fiebre, para el parto difícil, para la hemorragia, para la picadura de culebra... El yaví sabe curar y por eso se le busca y se solicitan sus servicios, pero también se le teme porque puede causar maleficio, brujería, y por lo mismo puede convertirse fácilmente en el chivo expiatorio de muchas desdichas de los otros miembros de su comunidad o de poblados vecinos. Pero la misma institución del chamán va desapareciendo y los cubeos reconocen que los yaví de hoy en día no tienen tanto poder ni tanta sabiduría como los de antiguo. Las prácticas religiosas de antaño se han venido abandonando aceleradamente y son reemplazadas por el bautismo, la misa, los matrimonios y entierros al estilo católico o evangélico, y la comunidad se sabe y siente dividida ante este proceso, lo que aumenta sus querellas y sus recelos internos. Pero debe tenerse en cuenta que tanto los unos como los otros tienen una forma peculiar de interpretar sus nuevas identidades religiosas. El sincretismo, o sea, la reinterpretación cultural de los mensajes que reciben de los misioneros es muy fuerte y no podría ser de otro modo.

Fuera de ello están las otras influencias culturales de la sociedad dominante. El cercano pueblo de Mitú, capital de la comisaría del Vaupés, constituye todo un núcleo de irradiación de la cultura domi-

nante colombiana, y los cubeos están a sólo unos pocos minutos de navegación con motores fuera borda.

Al llegar a Piracemo hoy en día se encuentra que la antigua cultura tradicional va desapareciendo de forma acelerada: la maloca ya no existe, las máscaras ceremoniales se fabrican con destino al mercado artesanal y no a ceremonias propias de la comunidad. Los jóvenes cubeos se educan en los internados misionales y anhelan y desean penetrar en el mundo blanco para lo cual creen, equivocadamente, que tienen que abandonar su propia identidad indígena.

Hoy en día un anciano cubeo podría contarle a su nieto cómo cuando él era aún niño, su propio abuelo lo bautizó con un canto sobre una totuma llena de leche de mujeres de su linaje. Y podría narrarle muchas otras cosas «de antigua» en las cuales participó. Pero el niño cubeo de hoy en día no podrá contarle lo mismo a sus nietos, cuando le lleguen, porque no las va a saber, porque ya no le tocaron y porque le da pena de ellas.

IX

LOS HUITOTOS

Medio geográfico

Los indígenas huitotos también conocidos como murui o murui-muinane, constituyen un típico grupo tribal de la selva tropical lluviosa del Amazonas. Esta inmensa región selvática es el más grande pulmón natural de nuestro planeta: cubre la totalidad de la cuenca del río Amazonas, el más grande del mundo, y de ella forma parte el territorio de varios países suramericanos.

En lo que se refiere a la Amazonía colombiana, ésta cubre unos 400.000 km^2 del territorio nacional en su parte suroriental, al este de las cordilleras colombianas. El terreno es bastante plano con ondulaciones que escasamente sobrepasan los 100-200 metros sobre el nivel del mar. El clima se caracteriza por fuertes temperaturas de hasta 38 y 40 grados centígrados a la sombra durante el día, con madrugadas bastante frescas y frías y una alta humedad ambiental saturada por frecuentes fuertes aguaceros a lo largo de casi todo el año, excepto durante el período seco de diciembre a marzo. La vegetación es muy exuberante y tupida. La fauna igualmente variada, pero sin presentar caza mayor ni por su tamaño ni por su cantidad, tal como se ve en las sabanas del África oriental. Sus ríos anchos y caudalosos se deslizan por entre la tupida selva formando centenares de meandros hasta tributar al Amazonas. La exuberancia y majestuosidad del ecosistema selvático da la falsa impresión de ser muy fuerte y estable, pero la realidad es bien distinta; el rápido y constante caer de hojas y otro material orgánico al suelo hace que éste se diluya muy rápidamente dadas las altas temperaturas y humedad ambientales, reciclándose como nutrien-

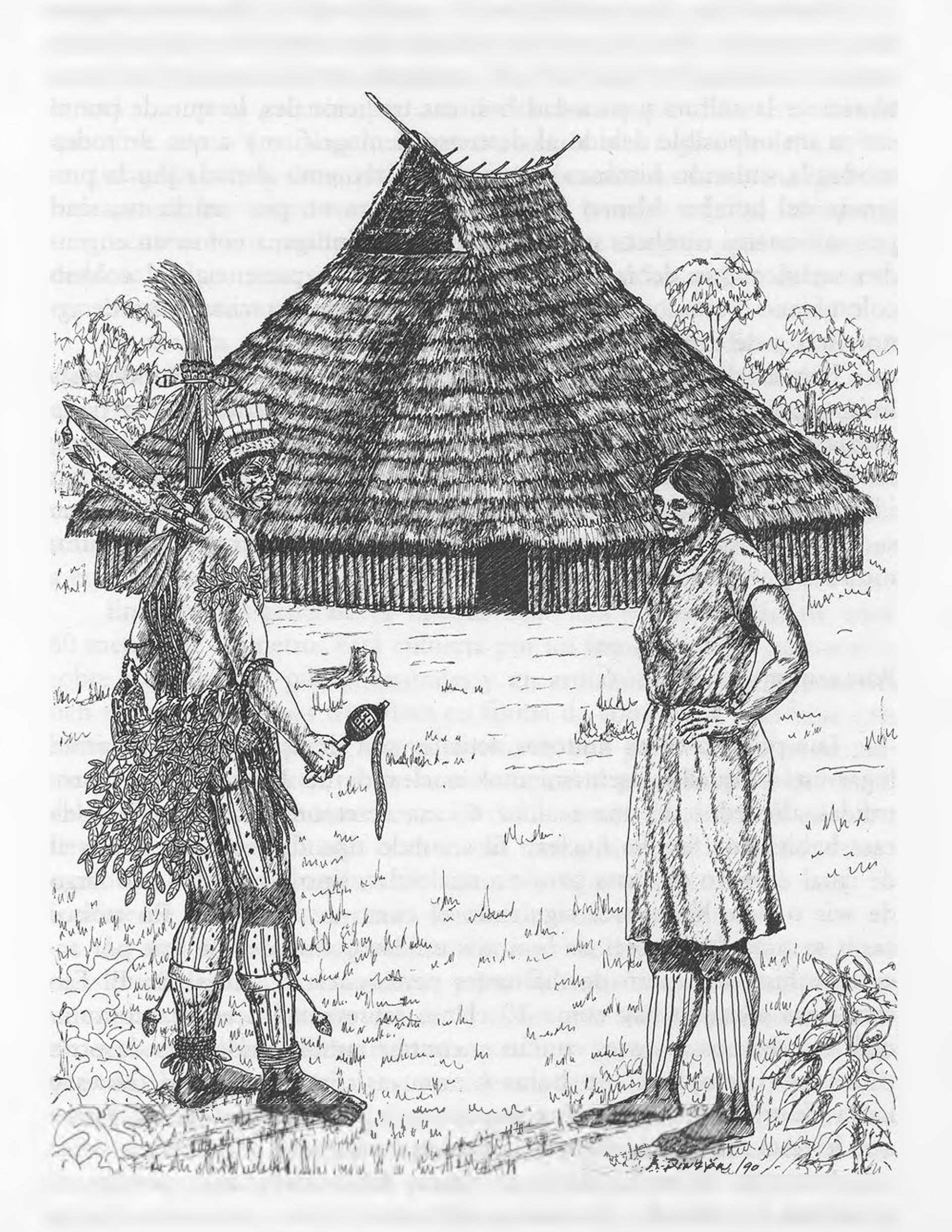
te. Apenas el colono tala la selva para formar pastizales con destino al pastoreo extensivo de ganado vacuno el ciclo es totalmente interrumpido y el ecosistema selvático se transforma radicalmente, dando paso a unas sabanas muy pobres y no aptas para la agricultura.

La arqueología de la región amazónica nos revela que este ecosistema ha sido poblado desde varios milenios antes del presente, pero lo que acá interesa es anotar el hecho que allí florecieron una serie de culturas semisedentarias con una economía basada en la horticultura girando muy especialmente alrededor de varias especies de yuca, la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Este fundamento económico permitió el funcionamiento de grupos tribales bastante densos pero sin estratificación social u organización estatal, y como ya se ha anotado los huitotos son típicos representantes de esta clase de culturas amazónicas.

El asiento tradicional de los huitotos está en los valles de los ríos Caraparaná e Igaraparaná, afluentes al norte del río Putumayo y en la parte occidental de la comisaría del Amazonas. El período de contacto intenso con el mundo blanco comenzó para estos indígenas a finales del siglo XIX con la presencia de los primeros caucheros en la región, y se intensificó brutalmente entre 1900 y 1932 cuando las caucherías se incrementaron bajo el mando de la tristemente célebre Casa Arana, socia de la compañía inglesa The Amazon Rubber Company. Los caucheros esclavizaron inmisericordemente a los indígenas de la región (huitotos, boras, nonuyas, muinanes y otros), castigando con la tortura y la muerte a quienes no colaboraban en la extracción del caucho natural común en esta zona selvática.

Se ha calculado que entre 1900 y 1911 fueron muertos 30.000 indígenas del sector por no colaborar con los caucheros. Semejante política de exterminio produjo un rápido descenso demográfico en la población indígena por un lado y por el otro el éxodo que muchos huitotos emprendieron en su huida hacia regiones más alejadas e inhóspitas.

Los caucheros de la Casa Arana llegaron a su fin con el conflicto colombo-peruano de 1932, pero en su retirada del territorio colombiano la Casa Arana se llevó a la mayoría de los indígenas para el Perú hacia el río Napo. Algunos de ellos huyeron y se reagruparon con los desperdigados por la guerra en sitios como La Chorrera sobre el río Igaraparaná o El Encanto en el Caraparaná.



Huitotos

Según relatos de supervivientes de aquella época, fue un reencuentro de extraños. Familias enteras habían sido diezmadas dejando apenas uno o dos sobrevivientes y allí, con estos restos humanos, se intentó recrear la cultura y sociedad huitotas tradicionales, lo que de por sí era ya un imposible debido al descenso demográfico y a que de todos modos la situación histórica estaba definitivamente alterada por la presencia del hombre blanco representada ahora no por caucheros, sino por misioneros católicos que veían la cultura indígena como un engendro satánico que debía quedarse atrás y por la presencia del colono colombiano portador de una cultura dominante y racista llena de ignorancia y de desprecio por la indígena.

Hoy en día quedan en territorio colombiano unos 5.939 indígenas huitotos, quienes habitan en pequeños poblados aledaños a la parte media de los ríos Caquetá y Putumayo, tales como Jirijiri, Cuemaní, La Chorrera, El Encanto, Monochoa y otros. Los huitotos hablan un idioma perteneneciente a la familia lingüística del mismo nombre, que se divide en varios dialectos con la autodenominación de bue, muca, munuca y nupode, todos inteligibles entre sí.

Poblamientos

Los poblamientos huitotos actuales son de dos tipos: en primer lugar están aquellos asentamientos nucleados de 15 a 20 casas construidas alrededor de una maloca o casa ceremonial central. En cada casa habita una familia nuclear. El segundo tipo de asentamiento es el de igual número de casas pero no nucleadas, sino esparcidas a lo largo de seis o siete kilómetros siguiendo el curso de algún río. En ambos casos se trata de familias de huitotos unidas podría decirse que por accidente histórico, pero de diferentes pertenencias claniles. En El Encanto por ejemplo hay como 10 clanes representados en esa comunidad. En algunos casos es común encontrar familias indígenas de otras tribus, por ejemplo como boras y nonuyas. Esta mezcla de clanes y hasta de tribus es importante tenerla en cuenta porque es un factor que le resta fuerza a la integración de la comunidad.

Las casas de los huitotos son típicas del modelo amazónico general actual. Se trata de casas construidas sobre pilotes de troncos recios que aguantan la humedad. El piso de la casa está levantado unos dos

metros por encima del suelo y a él se llega por una escalera hecha de un solo tronco con muescas. El piso y las paredes son de yaripa, o sea, corteza de palma. El techo lo tejen con las hojas del palmillo llamado caraná. Las casas casi siempre constan de un espacio delantero abierto que sirve como área social, un cuarto-cocina con fogón de leña sobre un terraplén a base de greda y un cuarto dormitorio donde cuelgan las hamacas de los miembros de la familia: un hombre adulto, su esposa, tres o cuatro hijos por familia y algún pariente allegado que se ha quedado solo. Las casas son de plano rectangular y los techos de paja se construyen a cuatro aguas.

La maloca o centro ceremonial es la habitación tradicional de las culturas amazónicas. La maloca es no sólo un centro ceremonial, sino que igualmente sirve como centro de reuniones comunitarias, y antiguamente, como núcleo residencial. En la región amazónica se reconocen muchas variantes arquitectónicas de la maloca y el etnógrafo conocedor de estas culturas puede identificar a ciencia cierta de qué subcultura amazónica es la foto de una maloca determinada sin temor a equivocarse. Acá se hace referencia al estilo huitoto.

En términos generales la maloca tiene una planta circular de unos 60 metros de diámetro. Está cubierta por un inmenso techo construido sobre cuatro o seis pilares centrales y un armazón de vigas que sostienen un techo de hojas de palma en forma de cono cuya base llega casi hasta el suelo, aunque el último metro es una pared de hojas de palma. Desde la parte central de la maloca, en el piso, hasta la cumbrera del techo, ésta puede tener unos 10 ó 15 metros de altura. Si el techo tiene dos grandes ventanas o aberturas triangulares, se le conoce como «ruñoco» o maloca hembra. Si carece de tales aberturas y el cono es totalmente cerrado entonces es «unico» o maloca macho.

La maloca es una representación arquitectónica del universo. Está construida de oriente a occidente y por lo tanto la cumbrera representa el camino del sol. Los bordes de la maloca, o sea, su perímetro externo, representan los bordes del universo. Pero la maloca también es una persona: la puerta oriental es considerada como la puerta ceremonial, masculina, y es la boca de ese ser mítico. La puerta occidental es doméstica, femenina y representa el ano. Los pilares centrales de la maloca llevan nombres míticos y están asociados con los orígenes antiguos de la comunidad. Las costillas o varas de madera que ayudan a sostener el tejido de las hojas del techo representan las bandas del ca-

parazón del armadillo, animal mítico que les enseñó a construir malocas. Las vigas arqueadas de la parte ceremonial y de la doméstica representan el arco iris. Esta enumeración podría continuar, pero basta con decir que no hay detalle arquitectónico que no tenga su respectivo simbolismo mítico-ceremonial. Dentro de la maloca es necesario distinguir varios elementos espaciales; la parte rectangular comprendida entre los pilares principales es un área ceremonial donde se baila y donde los hombres adultos se reúnen todas las noches a preparar y consumir la coca y el tabaco sagrados y a comentar asuntos pertinentes a la comunidad. El espacio circular que queda entre este sector ceremonial y las paredes es un sector doméstico y es allí donde se cuelgan las hamacas y donde se encienden los fogones de leña para preparar la comida. A mano derecha de la entrada principal está el manguaré, conjunto de tambores hechos de sendos troncos de árbol pero sin membrana de cuero, sino ahuecados por dentro a fuego lento para formar una caja de resonancia que retumba a los golpes de mazos de caucho. El manguaré sirve para enviar mensajes sonoros, a la manera del telégrafo, a distancia de hasta 40 ó 50 kilómetros. Estos mensajes casi siempre transmiten los preparativos de una fiesta tradicional.

Hoy en día las malocas están desapareciendo. En las pocas comunidades donde aún existen no se las usa como centro residencial, sino que las diferentes familias viven en casas separadas, como ya se indicó anteriormente. Pero donde aún tienen maloca, ésta retiene su función de centro social; allí se reúnen todas las noches los hombres adultos a preparar y consumir coca y tabaco y a hablar de asuntos pertinentes a la comunidad: comentarios de la vida cotidiana o la planificación de algún trabajo comunitario como el arreglo de un camino o la construcción de un puente, etc. La maloca funciona como centro ceremonial cuando la comunidad como un todo efectúa alguna ceremonia que obedece a las festividades tradicionales, que ahora se han adaptado a celebrar matrimonios, bautizos, el día del santo patrono, etc.

Organización social

Los huitotos no tienen sentido de pertenencia más que respecto a su clan, es decir, a un grupo de parientes relacionados entre sí por línea paterna solamente y que reconocen un totem o ancestro mítico

común para distinguirse de los demás. El totem puede ser un animal, una planta, o cualquier otro fenómeno natural. Así por ejemplo:

Fayagene: gente del pájaro mochilero.

Nogone: gente de la olla de barro.

Naugmene: gente del dulce.

Monanisaug: gente del cielo.

Antiguamente los diferentes clanes se agrupaban a su vez en dos grandes sectores ceremoniales: los que habitaban en las cabeceras de los ríos se llamaban a sí mismos *murui*, y los que habitaban cerca de la bocana constituían los *muinane*. Se trataba de grupos no sólo locales sino ceremoniales que se identificaban por su parafernalia (un manojo de helechos para los murui y una vara delgada de unos dos metros para los muinane) y por sus cantos ceremoniales. Estas agrupaciones aún cobran vida cuando celebran sus bailes tradicionales, pero ya han perdido mucho de su funcionalidad.

El huitoto común y corriente se siente miembro de su clan. Es de este grupo de parientes de quien él espera apoyo y a quienes debe brindarles su solidaridad. Con los huitotos de otros clanes puede llegar a sostener relaciones amistosas, pero siempre son enemigos potenciales, pues es de ellos de quienes puede venir la brujería, la principal forma de agresión entre ellos mismos. Todo percance adverso, una herida, la muerte o la enfermedad de un pariente, la caída de un puente, un daño causado por las hormigas en los cultivos, el aguacero que le moja la leña, etc., es racionalizado como causado por la brujería y la envidia de sus enemigos.

La comunidad como un todo reconoce tres líderes sociales principales, a saber: el iyagma o capitán, un hombre adulto reconocido por su capacidad de trabajo y ecuanimidad, capaz de organizar y participar en los diferentes trabajos comunitarios. El numairama, un anciano muy respetado por su sabiduría a quien le consideran el dueño de la maloca y casi siempre padre del iyagma y el aima o chamán, dominador del conocimiento esotérico, capaz de ayudar, de adivinar, de curar a través del soplo, o de hacer daño por medio de la brujería. Sólo los hombres pueden ser iyagma o numairama, pero algunas mujeres ancianas llegan a ser aima. A los ancianos se les respeta y acata por sus conocimientos pero se les teme como brujos. Mientras más viejo, más brujo, y aún se sostiene la creencia de que pueden convertirse en tigres u otros animales para realizar sus fechorías.

Base económica

Los huitotos viven de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección, y sus principales medios de transporte son a pie o en canoa. La horticultura se lleva a cabo en desmontes que ellos hacen en la selva en una extensión de dos a tres fanegadas por familia. La tala de la selva se hace por medio del trabajo comunitario y festivo llamado minga.

Los árboles se tumban con hachas a comienzos de diciembre para aprovechar la estación seca o de verano. Un mes más tarde se le prende fuego antes de que lleguen las lluvias a fines de febrero o comienzos de marzo, y con las primeras de ellas siembran los principales cultivos: yuca en diferentes variedades, piña, plátano, caimo, coca, tabaco, maíz, caña de azúcar y otros árboles propios de la región. Cada familia tiene dos de estos huertos o chagras; uno en plena producción y otro en estado de crecimiento. Las chagras están dentro de la selva, separadas las unas de las otras y a varias horas de camino del caserío principal. La rutina diaria consiste casi siempre en ir a la chagra a cosechar los cultivos para luego llevarlos a la casa para su preparación. Con la variedad de yuca conocida como yuca brava preparan, después de machacarla y cernirla, unas tortillas planas de unos 80 cms. de diámetro que se llaman casabe y que constituyen el pan nuestro de cada día en la región amazónica.

La cacería es una actividad masculina. En la selva la fauna es rica en venados, dantas, cerrillos, loros, pavas de monte y muchos otros animales, se caza con escopeta o con trampas. La pesca se hace con nylon y anzuelos, o más tradicionalmente con barbasco, un veneno de origen vegetal que los indígenas diluyen en los charcos preferiblemente durante el verano, cuando la concentración de peces es más densa; el veneno emborracha a los peces, quienes salen a nadar torpemente cerca de la superficie y allí son fácilmente eliminados con arpones o a machetazos. También se utilizan varias trampas para pescar. Tanto la pesca como la cacería contribuyen notoriamente al sustento de la familia indígena.

Las mujeres y los jóvenes se dedican a menudo a la recolección de frutos silvestres tales como las pepas de la palma de milpeso o del cananguche, o a recolectar larvas comestibles, ranas, etc. Con mucha frecuencia una familia tiene más de lo que necesita de determinado

producto alimenticio, y entonces lo reparte gratuitamente con sus vecinos bajo el principio de la reciprocidad equilibrada: en el futuro la familia donante recibirá regalos en alimentos por igual valor.

Los huitotos se desplazan a través de la selva por senderos bien marcados en la cercanía del poblado, pero a medida que se internan en el bosque sólo son identificables por sus propios dueños a través de alguna ramita quebrada aquí o allá. Para desplazarse por los ríos utilizan canoas hechas de un solo tronco; cada familia posee una o dos canoas.

La cerámica tradicional ha desaparecido mucho al ser desplazada por los utensilios de aluminio. Lo mismo puede decirse de las antiguas hamacas tejidas por las mujeres con fibras de hoja de palma: hoy en día es más común la utilización de hamacas compradas en el mundo blanco. Tanto los hombres como las mujeres tejen canastos de varias clases para transportar sus productos.

La coca

Al atardecer, los hombres empiezan a reunirse en la maloca y a preparar las hojas de coca, cuyo consumo tiene para ellos un significado mítico y social muy importante. Las hojas son traídas de la chagra en un canastico especial y luego secadas a fuego lento. Cuando están bien secas se las machaca en un mortero de madera utilizado solamente con este fin hasta quedar transformadas en un polvo verde que luego es mezclado con la ceniza resultante de quemar las hojas secas del árbol yarumo. Esta mezcla es después cernida en un talego de tela comercial y el producto final, un finísimo polvo verde, es consumido por vía oral. El numairama reparte poco a poco entre los asistentes cucharadas de este polvo que ellos llaman jibie. Quien lo toma deja que el producto se disuelva lentamente en el cachete: la coca tiene un efecto anestesiante de la mucosa bucal y potencia la capacidad de concentración del individuo.

Para los huitotos, el espíritu de la coca es el recipiente de la verdad, de las buenas normas de conducta, de la justicia, de la salud física y emocional, la alegría, la solidaridad humana, etc. A este conjunto de normas y principios étnicos lo llaman Rafue, y se consume la coca para participar de él y compenetrarse con él. Las reuniones terminan a eso

de las 12 de la noche y cada adulto recibe una última porción de coca que ellos guardan cuidadosamente en pequeñas cajitas de lata llamadas jibita para consumir durante el día siguiente. Junto con la coca consumen una pasta de tabaco llamada yera, la cual tiene igualmente connotaciones míticas y ceremoniales muy importantes y que consideran como socio inseparable de la coca.

En estas reuniones nocturnas es cuando el numairama aprovecha para ilustrar al resto de la comunidad acerca del significado y naturaleza de sus mitos y leyendas y la forma en que dicho conocimiento debe utilizarse para resolver los conflictos de la actualidad.

Ya se mencionó que además del numairama existe también el aima o chamán, igualmente conocedor del mundo mítico pero para utilizarlo con fines de cura, de adivinación o de brujería. Cuando un huitoto cae enfermo o tiene alguna desgracia personal seria: la pérdida de un hijo, o de una canoa, el incendio de su casa, la pérdida de la escopeta, etc., llama al aima, quien entra en trance alucinatorio mediante el consumo del látex de un árbol de género virola llamado ucuna. Gracias a estas visiones el aima puede determinar quién está haciendo brujería o causando daños. Para curar las enfermedades queman plantas arómaticas alrededor del paciente y lo chupan con sus bocas para extraer algún «cuerpo extraño» causante de la enfermedad. Pero el aima también puede ser malvado y se le teme mucho debido a su reconocida capacidad para hacer daño transformándose en tigre o en otro animal selvático. A todos los ancianos, hombres y mujeres, se les respeta mucho y se les acata por sus conocimientos, pero igualmente se les teme y se les acusa de brujería.

Ciclo de vida

Como en toda otra cultura los huitotos enfatizan o celebran a su manera las diferentes épocas en el ciclo de vida del individuo. Durante el embarazo la mujer continúa con su pesado e incesante trabajo cotidiano teniendo cuidado en observar solamente algunos tabúes alimenticios que la ayuden a asegurar la salud de su futuro bebé. Cuando llega el parto la mujer tiene a su hijo en posición de cuclillas y ayudada por alguna pariente de mayor edad: después del nacimiento del bebé la madre y el recién nacido se bañan en el arroyo cercano y re-

gresan a su casa donde descansan y guardan dieta por lo menos durante un mes. El marido acompaña a su mujer en este reposo y es esta institución la que en antropología se conoce con el nombre de covada. Al cuarto o quinto día después del parto, cuando sana el nudo del cordón umbilical, el padre susurra al oído del recién nacido algún trozo del Rafue, o sea de las leyendas antiguas para que protejan al niño por el resto de sus días y luego los padres, el niño y sus parientes más cercanos se bañan con el jugo de una planta llamada gidoro que le da a la piel un color azul intenso y que dura siete o diez días. La covada termina un mes después del parto y los padres del niño reinician todas las tareas de su vida cotidiana, llevando siempre al bebé consigo.

A medida que pasan los años los varoncitos acompañan cada vez más al padre y las niñas a la madre. No hay ceremonias especiales para la pubertad. Cuando un joven llega a ella ya ha adquirido un montón de conocimientos tales como pescar, tejer canastos y cernidores, reparar el techo de la casa, traer y rajar leña, atender los cultivos, hacer trampas para capturar pequeños animales, etc. Ya es casadero. Siempre seleccionan una mujer que no puede ser de su propio clan. Para perdirla en matrimonio le lleva al futuro suegro un talego lleno de coca, al cual ellos llaman jibiyu. Si el padre de la joven consiente en entregarle a su hija en matrimonio la nueva pareja se queda a vivir en la casa del padre de la novia y el joven debe pagar por su esposa con trabajos de rutina por uno o dos años; pasado este período se instala de nuevo en una casita cercana a la de sus padres. Pero la relación entre suegro y yerno se caracteriza por un profundo respeto hacia el suegro, quien cada vez que lo necesita puede contar con la ayuda de su yerno para cualquier clase de trabajo aunque viva lejos.

Las enfermedades y la muerte no son consideradas nunca un fenómeno natural. Lo único natural es la salud. Enfermedad y muerte sólo pueden ocurrir por culpa de la brujería de algún enemigo. Solamente se acepta con naturalidad la muerte de personas muy viejas, y en este caso no se dice que se murió sino que «simplemente se fueron» para reencarnarse tres generaciones más tarde. Antiguamente se enterraba a los muertos en el piso de la maloca, pero hoy en día se les entierra en cementerios al estilo católico por la influencia de los misioneros.

Igual que otras culturas los huitotos tienen una serie de festividades, cantos y bailes que antiguamente se celebraban para festejar acontecimientos tales como la construcción de una nueva maloca, la he-

chura de un maguaré, la muerte de algún pariente, etc. Hoy en día esos bailes son cada vez más y más escasos o se les utiliza para celebrar festividades aprendidas del hombre blanco: bautismos, día del santo patrono de la comunidad, matrimonios, etc. En estas fiestas se cantan himnos tradicionales que hacen referencia al origen antiquísimo de la comunidad. El dueño del baile, o sea, el dueño de la casa donde se hace la fiesta prepara alimentos de origen vegetal: casabe, maní, tamales, coca, tabaco, etc., y los invitados traen cacería y pescados.

Cada año que pasa mueren los pocos sobrevivientes abuelos de antigua, y a sus tumbas se llevan todo un mundo tradicional que ya no puede ser. Los jóvenes se acomplejan de su origen indígena, se niegan a hablar su idioma nativo o a consumir los alimentos tradicionales.

No van a las reuniones de las pocas malocas que aún quedan, no comen la coca y cambian sus nombres de Monayatofe (retoño del amanecer) por José Pérez (el nombre de algún colono blanco que lo enganchó como peón y que lo explota).

Las pocas malocas que aún quedan se pudren lentamente. Ya nadie se reúne a escuchar el Rafue de los últimos numairama, quienes viejos y casi siempre ciegos languidecen mascullando recuerdos y cánticos de un pasado que nunca volverá. Mientras tanto el colono, el campesino criollo, destruye y destruye la selva para convertirla en poteros empobrecidos convencido de que eso es el progreso.

APÉNDICES



dueña de sus [illegible], la muerte de algún pariente, etc. Hoy en día estos bailes son cada vez más y más escasos y se les utiliza para celebrar festividades aprendidas del hombre blanco: bautismos, día del santo patrono de la comunidad, matrimonios, etc. En estas fiestas se cantan himnos tradicionales que hacen referencia al origen [illegible] de la comunidad. El dueño del baile, o sea, el dueño de la casa donde se hace la fiesta prepara alimentos de origen vegetal: casabe, maní, [illegible] les, coca, tabaco, etc., y los [illegible] entre carne y pescado.

Cada año que pasa mueren los pocos sobrevivientes ancianos de tiempos, y a sus muertes se llevan todo un mundo tradicional que ya no puede ser [illegible] de su origen indígena, se niegan a hablar [illegible] y conservar los alimentos tradicionales.

[illegible] que aún quedan, no [illegible] de [illegible] del [illegible] que lo [illegible].

Los pocos indígenas que aún quedan se [illegible]. Ya no [illegible] el Paraíso de los [illegible], quienes [illegible] y casi siempre [illegible] de un pasado que nunca [illegible], tanto el [illegible], el [illegible], destruye y [illegible] la selva para [illegible] de que ese es el progreso.

CRONOLOGÍA

11740 a.C.	La más antigua evidencia de poblamiento. El hombre de Tequendama: grupo de cazadores y recolectores en la Sabana de Bogotá.
7000 a.C.	Primer indicio de agricultura en Sauzalito, región Calima.
5000 a.C. a 1000 a.C.	Etapa Formativa.
3500 a.C.	La cerámica más antigua de Colombia y América en el sitio de Monsú, costa Atlántica.
3750 a.C.	La cerámica más antigua de Colombia y América en el sitio San Jacinto, costa Atlántica.
700 a.C.	Llegada del cultivo de maíz a la costa Atlántica.
700 a.C.	Con la migración maicera se inician los desarrollos regionales.
325 a.C.	Fecha más temprana para la orfebrería: hilo de oro en Inguapí, Nariño.
0 a 1000	Gobierno de cacicazgos.
1000 a 1499	Confederación de aldeas.
1499	Alonso de Ojeda descubre territorio colombiano en el cabo de la Vela.
1526	Rodrigo de Bastidas funda Santa Marta.
1538	Gonzalo Jiménez de Quesada funda Bogotá; muerte de Sagipa.
1542	Primera rebelión quimbaya.
1543-1549	Resistencia de Chanchón, cacique guane.
1557	Segunda rebelión quimbaya.
1571-1572	Levantamiento tairona y caída del fortín de Bonda.
1599	Pacificación definitiva de los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

1622	Se declara terminada la resistencia de los pijaos.
1706	Movimiento mesiánico entre los paeses, liderado por Undachi.
1720	Comienza la resistencia chimila.
1819	7 de agosto. La batalla de Boyacá pone fin a la dominación española, pero no trae liberación a las comunidades indígenas.
1900	Se intensifican las explotaciones caucheras en los ríos Caquetá y Putumayo.
1910-1917	En Tierradentro (Cauca) se desarrolla el movimiento de la Quintiniada.
1932	El conflicto colombo-peruano pone fin a la época de los caucheros.
1924-1960	Quintin Lame desarrolla su labor legalista en Huila y Tolima.
1970-1990	Nace el CRIC y se dinamiza el movimiento indígena colombiano.

BIOGRAFÍAS

Bastidas, Rodrigo de. Nació en Sevilla. Recorrió la costa colombiana del Caribe entre 1501 y 1502 y en 1526 fundó la ciudad de Santa Marta. Se distinguió por el buen trato a los naturales. Se enfrentó a varias rebeliones de subalternos. Murió en Cuba en 1526.

Bochica. Héroe cultural y civilizador; enseñó a los muiscas la agricultura y la industria del hilado y el tejido, y les inculcó la práctica de algunos principios morales. Ante la inundación de la sabana de Bogotá como castigo del dios Chibchacum, aparece Bochica y con su bordón de oro crea las peñas y forma el salto de Tequendama.

Borja, Juan de. Presidente de la Real Audiencia de Santafé a partir de 1605. En su gobierno se fundaron nuevas ciudades y se erigió la Casa de Moneda. Asumió personalmente la campaña definitiva de reducción de los pijaos del alto Magdalena que azotaban el comercio y las poblaciones. Estos pijaos fueron el último grupo en ser dominado por los españoles en la Nueva Granada.

Bumanguay. Cacica de Sogamoso, hereda el cargo de su hermano Nompaten; se casa con un indio de Firavitova, quien le sucede a su muerte. Después se establece sucesión con cuatro electores: los caciques de Busbansa, Gámeza, Toca y Pesca. Es el único caso conocido de una mujer que ejerciera directamente el poder en la sociedad muisca.

Guatavita. Cacique muisca, soberano de un pueblo de orfebres. La ceremonia de su ascenso al poder se realizaba en una laguna sagrada, a la cual entraba desnudo, sobre una balsa, con el cuerpo cubierto de oro en polvo, para sumergirse ofrendando también esmeraldas y perlas. Se le llamó El Dorado y a la región se la identificó con el territorio mítico buscado por los conquistadores españoles.

Hunzahua. Personaje mítico considerado como el primer Zaque de Tunja; como cometió incesto con su hermana, fue obligado a huir, maldijo su tierra y después de un largo peregrinar, dejando al hijo en el pueblo de Susa, terminaron él y su hermana convertidos en piedras en la mitad del río Bogotá, bajo el Salto de Tequendama. Se dice que de entonces venía la costumbre de casarse los Zaques con sus hermanas.

Idecansas. Cacique que encabezaba la dinastía de Sogamoso, ciudad donde se encontraba el templo del sol de los muiscas. Famoso por su fuerza mágica, su poder adivinatorio y su conocimiento del cielo y las estrellas, vaticinaba lluvias y sequías, por lo cual era reverenciado con presentes y ofrendas.

Jiménez de Quesada, Gonzalo. Fundador de Santafé de Bogotá en los dominios de los muiscas. Nació en Granada en 1499. Remontó el río Magdalena y descubrió el Nuevo Reino de Granada en nombre del rey y del gobernador de Santa Marta, Fernández de Lugo. Defendió y obtuvo sus derechos por el descubrimiento y fundación de Bogotá, reclamados también por Belalcázar y Federmán. Ya viejo, viajó a los Llanos Orientales y al alto Magdalena. Murió en Mariquita en 1579.

Michua. Zaque o cacique principal de Tunja, centro de la zona norte de los muiscas, con muchos cacicazgos menores bajo su dominio. Heredó su cargo por línea materna, e intentando un asedio a Bacatá se enfrentó a su oponente Saguanmachica, el Zipa, que murió con él en la batalla de Chocontá.

Muelas, Lorenzo. Indígena guambiano. Nació el 8 de junio de 1938 en la Vereda del Gran Chimán, Guambía, Cauca. Ha colaborado en años anteriores con el CRIC y la ONIC y fue elegido como miembro activo de la Asamblea Nacional Constituyente, en la cual logró gran notoriedad.

Nemequene. Zipa de Bacatá, guerrero y legislador, cuyas campañas iniciaron la confederación de los pueblos muiscas. Venció a los caciques de Zipaquira, Fusagasuga y Ubaté. Su código estableció un régimen de preferencias según categorías sociales, políticas y religiosas, un conjunto de normas de carácter fiscal y un sistema punitivo para los delitos sexuales, contra la propiedad y contra la vida.

Peña Chepe, Alfonso. Indígena páez, representante del movimiento indígena armado «Manuel Quintín Lame» ante la Asamblea Nacional Constituyente; se posesionó como miembro de la misma en abril de 1991, lo que sirvió para que el mencionado movimiento guerrillero dejara sus armas y se reincorporara a la vida legal en defensa de sus derechos.

Robledo, Jorge. Capitán de Belalcázar. Fundó las ciudades de Anserma y Cartago en la hoya del río Cauca. No utilizó indios cargueros. Sin embargo, tuvo que enfrentarse a etnias muy belicosas como los quimbayas, ansermas, irras y armas, a las cuales finalmente impuso el régimen de encomienda. Murió por orden de Belalcázar ante el conflicto de las jurisdicciones.

Roja Birry, Francisco. Indígena emberá graduado en Derecho y asesor jurídico de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), en cuya representación resultó electo a la Asamblea Nacional Constituyente. Rojas Birry enfatiza el derecho del indígena colombiano a seguir siendo él mismo y a mantener su identidad.

Sagipa. Sucesor de Tisquesusa; hijo de la hermana del cacique de Guatavita, su condición suscitó cierta inconformidad entre los muiscas porque no se acogía a las normas precisas de sucesión del zipazgo. Fue hecho prisionero por Quesada por no entregar el tesoro de su antecesor. Murió finalmente en 1538.

Saguanmachica. Primer Zipa o cacique principal de Bacatá, la población más importante de la zona sur de los muiscas. Reinó 20 años desde 1470. Venció a los fusagasugaés sin perder un solo hombre y derrotó en dos encuentros al cacique de Guatavita. Se enfrentó en Chocontá con el ejército de Michuá, Zaque de Tunja, en una batalla de tres horas en la cual murieron los dos contendientes.

Tisquesusa. Ocupaba el cargo de Zipa entre los muiscas a la llegada de los españoles. Se enfrentó a ellos en Cajicá pero fue derrotado. Luego, cuando se hallaba en su casa de campo de Facatativa, fue atacado por las tropas de Quesada y murió en dicha acción. Sus compañeros lo enterraron en secreto.

Tocomás, Rosa Elena. Mujer indígena páez. Colaboradora del padre Ulcué en el área educativa, y especialmente en el campo de la educación bilingüe desde 1983 hasta caer asesinada por elementos presumiblemente de las FARC el día 11 de agosto de 1985 en el resguardo de Pitayó, municipio de Jambaló, Cauca. Este y otros asesinatos por el estilo crearon serias discrepancias entre el CRIC y los grupos guerrilleros de la zona.

Torres, Diego de. Mestizo. Fue cacique de Turmequé. Se distinguió por sus constantes quejas ante la Audiencia por los abusos de los encomenderos. En 1575 y 1584 visitó al rey de España y le presentó un memorial de denuncias; como resultado, Felipe nombró un visitador especial y le otorgó a don Diego un cargo en la corte. Murió en Madrid en 1590.

Ulcúe Chocue, Álvaro. Indígena páez nacido en 1943 que llegó a ordenarse como sacerdote católico. Trabajó en la región de Santander de Quilichao y más específicamente en la recuperación de tierras de López Adentro, por lo cual fue asesinado el 10 de noviembre de 1984. A su sepelio acudieron no menos de 5.000 indígenas a pesar de las fuertes medidas de represión militar. De su muerte se ha dicho que «...de aquella pérdida nació la ganancia de un símbolo Eterno y Vivo». (Unidad Indígena. Dic/86).

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Primera parte

Fray P. de Aguado, 1956, *Recopilación Historial,* Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá, 4 tomos.

Recopilación informativa de sucesos de la Conquista, que describe hábitat, arquitectura, vidas y costumbres de los habitantes de las llanuras de los ríos Sinú y San Jorge, de los taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta, de los muiscas, muzos y chitareros de la cordillera Oriental y de los pijaos y timanaes de los valles del bajo río Magdalena.

A. Botiva Contreras, 1989, «La Altiplanicie Cundiboyacense», *Colombia Prehispánica,* pp. 77-115, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Las etapas prehispánicas de la cultura muisca se delimitan y exponen en este artículo con un ordenamiento cronológico, según los aportes dados por los trabajos realizados por el autor y por otros investigadores, considerando tres períodos: Paleoindio, Herrera y Muisca. Se datallan las excavaciones realizadas en los dominios del Zipa y del Zaque y en los territorios independientes.

J. F. Bouchard, 1983, «Excavaciones arqueológicas en la región de Tumaco, Nariño, Colombia», *Revista Colombiana de Antropología,* vol. XXIV, pp. 125-334. Bogotá.

Basándose en la excavación de sitios de habitación y basureros, el autor define, dentro de un esquema integrado con la periodización vigente en las vecinas zonas ecuatorianas, una secuencia compuesta por los complejos de Inguspí, Balsal, Nereye, Morro y Bucheli. Hace una crítica de las hipótesis de origen mesoamericano de esta cultura y presenta argumentos a favor de una raíz sudamericana.

J. de Castellanos, 1955, *Elegías de Varones Ilustres de Indias,* Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá, 4 tomos.

La obra en verso del conquistador y fraile contiene minuciosas descripciones de lugares y personas, y amplias y variadas noticias etnohistóricas sobre grupos indígenas de Antioquia y del Chocó y sobre los taironas, los sinúes, los timanaes, los gualies y los guanes.

P. Cieza de León, 1971, *La Crónica del Perú*, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.

Esta obra es una fuente primaria, cuya primera parte se ocupa de los «ritos y costumbres que tenían antiguamente los indios naturales» de las ciudades de Urabá, Cartagena, Santa Marta, Cali, Popayán, Pasto, el valle de Aburrá, las villas de Anserma y Arma y las provincias de Pozo, Picara, Carrapa y Quimbaya, según lo que el cronista define como «lo que yo por mis propios ojos había visto y también lo que había oído a personas de gran crédito».

G. Correal, 1990, «Albores culturales en Colombia», *Parques Arqueológicos de Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

El principal investigador de la Etapa Lítica en Colombia hace un cuidadoso análisis de los descubrimientos arqueológicos del Pleistoceno y del Holoceno, interpretándolos como expresiones de lo que constituye la base del desarrollo histórico y cultural prehispánico del país.

A. Chaves Mendoza, 1985, «Tierradentro-San Agustín, un horizonte arqueológico del sur de Colombia», *Culturas indígenas de los Andes Septentrionales*, pp. 65-76, Biblioteca del V Centenario, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Una presentación de los principales rasgos culturales de los antiguos habitantes de San Agustín y Tierradentro, y un paralelo en aspectos como su contemporaneidad, vecindad, cerámica y tipo de enterramiento y escultura, permite la propuesta de un horizonte arqueológico que uniría las dos zonas, con diferenciaciones locales originadas por las variaciones del medio natural.

A. Chaves Mendoza y M. Puerta Restrepo, 1985, *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*, Banco Popular, Bogotá.

Descripción de los hallazgos arqueológicos obtenidos en la región con los fechamientos de las muestras de material orgánico, para estructurar unas conclusiones sobre la cultura en lo material, lo económico, lo social y lo religioso.

L. Duque Gómez, 1963, *San Agustín, reseña arqueológica*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Descripción de los hallazgos agustinianos, interpretados a la luz de la comparación con otras culturas de América. Fruto de los trabajos de investigación adelantados por el autor, la obra presenta una propueta de ordenación cronológica en los períodos Arcaico, Formativo Regional, Clásico Regional y

Tardío, determinados por las fechas del carbono radioactivo y cada uno con sus características propias.

— 1967, «Tribus indígenas y sitios arqueológicos», *Historia Extensa de Colombia,* vol. II, tomo II, Academia Colombiana de Historia, Bogotá.

Tomando el país por regiones geográficas, el autor localiza en ellas la copiosa y variada información de los cronistas, etnohistoriadores y arqueólogos, sobre los más destacados grupos indígenas prehispánicos, clasificada para ofrecer la visión cultural particular de cada una de estas sociedades, con sus características definitorias y en algunos casos con su ubicación temporal.

— 1970, *Los quimbayas,* Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

La información está basada en los datos que aportan la arqueología y la etnohistoria; el autor presenta una detallada descripción de los famosos orfebres del Quindío en su entorno ambiental, político, social y económico y en las manifestaciones de su cultura material, su arte y su religión.

A. M. Groot de Mahecha, 1990, «Los tairona: agricultores y arquitectos de la Sierra Nevada», *Parques Arqueológicos de Colombia,* pp. 115-149, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Con base en sus propios trabajos de excavación y conservación arqueológica en la Sierra Nevada de Santa Marta y con la información de cronistas e historiadores, la autora expone las características culturales e históricas de las sociedades indígenas que habitaron en la región.

L. Herrera, M. Cardale de Shrimpff y W. Bray, 1982-1983, «El hombre y su medio ambiente en Calima (Altos río Calima y río Grande. Cordillera Occidental)», *Revista Colombiana de Antropología,* XXIV, pp. 381-424, Bogotá.

La región de Calima es una de las mejor estudiadas del país en su pasado prehispánico por los autores de este artículo. Cuatro períodos de desarrollo cultural están diferenciados en cuanto a cultura material, organización socioeconómica y ritual funerario: Precerámico, Ilama, Yotoco y Sonso.

L. Herrera, 1989, «Amazonia Colombiana», *Colombia Prehispánica,* pp. 201-210, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

La prehistoria de la inmensa selva amazónica ha sido poco estudiada en Colombia; el trabajo resume las investigaciones realizadas y presenta, en orden cronológico, los fechamientos obtenidos. Los resultados se refieren a petroglifos, cerámica, líticos, sitios de habitación, suelos y cambios en el manejo de la tierra, relacionados con modificaciones sociopolíticas.

Instituto Colombiano de Antropología, 1990, *Colombia Prehispánica,* Bogotá.

Importante obra de consulta en la cual los especialistas de cada región arqueológica hacen un resumen de los trabajos efectuados hasta el presente.

H. Llanos Vargas, 1988, «Algunas consideraciones sobre la cultura de San Agustín: un proceso histórico milenario en el sur del Alto Magdalena de Colombia», *Museo del Oro,* 22, pp. 83-102, septiembre-diciembre, Bogotá.

Replanteando las diversas teorías sobre períodos de desarrollo de la cultura agustiniana, la obra trae el recuento de los más destacados trabajos arqueológicos, su análisis y la exposición de los interrogantes persistentes para la aclaración del panorama prehistórico de la zona.

S. Mora, 1989, «Llanos Orientales», *Colombia Prehispánica,* pp. 189-200, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

La escasa información sobre el acontecer preshipánico de esta inmensa pero poco conocida región del país, en cuanto a su pasado arqueológico, la describe, comenta y ordena cronológicamente el autor, uno de los pocos antropólogos que la han investigado.

J. Morales Gómez, 1984, *Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en el área guane,* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

El autor prueba la autonomía política de los guanes con respecto a los muiscas, confirma sus afinidades culturales y los define como grupos diferentes con conciencia étnica propia. El trabajo arqueológico aporta datos sobre objetos de concha, líticos y cerámicos.

J. Pérez de Barradas, 1951, *Los muiscas antes de la Conquista,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 tomos, Madrid.

La más completa exposición sobre la sociedad muisca, analizada y comentada, tomada de las fuentes primarias de los cronistas y también de los estudios de arqueólogos y etnohistoriadores. La primera parte desarrolla los aspectos geográficos, históricos, de antropología física y de vivienda; la segunda se relaciona con la economía, el comercio, la industria, lo social y lo político. Es de especial interés la interpretación del mito en su relación con la organización familiar y las formas de gobierno.

C. Plazas y A. M. Falchetti, 1981, *Asentamientos prehispánicos en el Bajo río San Jorge,* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.

La obra expone la labor arqueológica que permitió el conocimiento y la explicación de los sistemas de canalización de la región del Sinú para la obtención de un máximo rendimiento agrícola. Se establece una periodización histórica en el transcurrir cultural de los pueblos que la habitaron.

G. Reichel-Dolmatoff, 1951, *Datos histórico-culturales, sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta,* Imprenta del Banco de la República, Bogotá.

Investigación de archivos y selección, ordenación e interpretación de datos de cronistas, que lleva a la reconstrucción de la cultura de los taironas y sus

vecinos, y a la relación de los contactos hispanoindígenas cuando los remanentes de alta cultura descienden a un nivel inferior al ser rechazados a áreas marginales, con la consiguiente deculturación de sus tribus.

— 1985, *Arqueología de Colombia,* Fundación Segunda Expedición Botánica, Bogotá.

Obra indispensable para el conocimiento del período prehispánico en Colombia; su autor, notable científico y pionero de la investigación antropológica del país, ha creado, desarrollado y ahora amplía la teoría sobre periodización de la arquelogía colombiana.

J. Rodríguez Freyle, 1980, *El Carnero,* editorial Bedout, Medellín.

El tema central de la obra es la historia de la Conquista y primeros años de Colonia en Santa Fe, pero trae un capítulo sobre los enfrentamientos de los soberanos prehispánicos del altiplano, describe la ceremonia de El Dorado e informa sobre los grupos indígenas pijaos, que poblaron parte del actual departamento del Huila.

Fray P. Simon, 1982, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra firme en las Indias Occidentales,* Biblioteca Banco Popular, Bogotá, 6 tomos.

El autor narra sucesos históricos y describe costumbres, en parte por relatos de primera mano y en parte por sus propias experiencias. Copiosa información sobre los grupos indígenas muiscas, taironas, colimas, panches, pijaos, laches, muzos, sinúes, ansermas, carrapas, picaras, paeces, timanaes y yalcones.

M. V. Uribe, 1977-1978 «Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia», *Revista Colombiana de Antropología,* vol. XXI, pp. 57-196, Bogotá.

Los trabajos de excavación de tumbas y sitios de habitación en el altiplano nariñense, su análisis, fechamiento y comparación con los estudios de zonas vecinas ecuatorianas, permiten a la autora la determinación de tres períodos: Capulí, Piartal y Tusa, con rasgos específicos en su cerámica, su orfebrería y su delimitación en cuanto a espacio.

— 1985-1986, «Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del Sur de Colombia», *Anuario Colombiano de la Historia Social y de la Cultura,* n.os 13-14, pp. 5-36, Bogotá.

La etnohistoria aporta datos para precisar las características fundamentales de los Andes septentrionales, como su ubicuidad y su microverticalidad. El artículo se refiere a los pueblos pastos y sus vecinos, y determina, mediante el estudio de los vestigios arqueológicos, la reconstrucción de una amplia red de intercambio comercial y cultural.

— 1988, «La estratificación social entre los protopastos», *Etnohistoria de las Américas,* 45° Congreso Internacional de Americanistas, Ediciones Uniandes, Bogotá.

Basada en datos históricos y principalmente en los obtenidos en sus trabajos arqueológicos, la autora determina y analiza el cambio de una sociedad jerarquizada a una sociedad igualitaria en el altiplano nariñense.

Segunda parte

J. Acosta, *s.f., Historia de la Nueva Granada,* Bedout, Medellín.
Obra descriptiva sobre la Conquista del territorio colombiano. Resume los relatos de las crónicas españolas, pero muestra muy claramente el papel de los indios —muiscas, quimbayas, zenúes, taironas y guanes— en los contactos iniciales, o sea, durante los rescates y las expediciones de Conquista.

H. Bischoff, 1982-1983, «Contactos interétnicos en la Sierra Nevada de Santa Marta», *Revista colombiana de antropología,* Bogotá.
Replica la interpretación de Reichel-Dolmatoff sobre la confederación tairona.

J. Carrasquilla, 1987, *La Dehesa de Bogotá o hacienda del novillero,* CINEP, Bogotá.
Muestra en las primeras páginas cómo la encomienda sí aportó tierras a los encomenderos de Bogotá.

G. Colmenares, 1973, *Historia social y económica de Colombia,* 1550-1717. Universidad del Valle, Cali.
Obra general muy respaldada por documentos y estadísticas.

V. Cortes, 1960, «Visita a los santuarios indígenas de Boyacá», *Revista Colombiana de Antropología,* Bogotá.
Se refiere a la visita de Hidalgo para reprimir idolatrías en la provinicia de Tunja, como consecuencia del alzamiento del cacique de Turmequé.

A. Delgado, 1974, *La Colonia,* CEIS. Bogotá.
Recoge la reseña de algunos aspectos de la Colonia; a veces tienen un sesgo no respaldado documentalmente.

M. Fernández de Enciso, 1974, *Suma de geografía,* Banco Popular, Bogotá.
Una de las primeras relaciones o crónicas del siglo XVI, con descripciones muy claras.

M. E. Escobar, 1986-1988, «Cacicazgos del Valle del Cauca. ¿Señorío o Barbarie?», *Revista colombiana de Antropología,* Bogotá.
Ensayo sobre la jefatura entre quimbayas y vecinos.

L. Fernández de Piedrahita, 1666-1881, *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada,* Medardo Rivas, Bogotá.

Aunque copista, es un cronista clave para la conquista del Nuevo Reino de Granada.

J. Friede, 1963, *Los Quimbayas bajo la dominación española,* Banco de la República, Bogotá.

Estudio documental muy serio donde se muestran las rebeliones indígenas contra los españoles, se presentan tácticas bélicas como las juntas de guerra (1542-1557) y el ataque a los trabajadores de los encomenderos. Obra que muestra el buen propósito y afán de justicia que movía a la administración colonial en el trato a los indígenas, a través de la institución de la visita.

— 1973, *El indio en lucha por la tierra,* 2.ª ed., Punta de Lanza, Bogotá.

Se trata de un estudio sobre los resguardos indígenas durante los períodos colonial y republicano. Para el trabajo nuestro, es del mayor interés la parte concerniente a la Colina. Allí se ilustra con casos particulares del suroccidente andino colombiano, como son los de Caquiona y San Sebastián, la formación y desarrollo de los resguardos: los arrendamientos y ventas clandestinas de tierras de las parcialidades, la reducción de resguardos, el papel de los corregidores de indios en los resguardos, el papel de los cabildos, etc., y se demuestra el gran interés del indígena durante la Colonia por conservar esta institución agraria creada por la Corona ante la crisis de la encomienda.

— 1974, *Los chibchas bajo la dominación española,* La Carreta, Bogotá.

Se refiere básicamente a la conquista del altiplano cundiboyacense y la fundación de Bogotá. Se adentra en la suerte de los chibchas o muiscas (mejor muiscas) a partir de la Colonia: cómo se enfrentan a los conquistadores, cómo pierden sus tierras, el mestizaje, los resguardos y el fin de éstos en los albores de la República.

— 1975, (Comp.), *Fuentes documentales para la historia de la Nueva Granada,* Banco Popular, Bogotá, 8 vols.

Recoge documentos sobre encomienda, tributo y mita en la Nueva Granada, del siglo XVI.

— 1978, «La conquista del territorio y el poblamiento», *Manual de Historia de Colombia,* Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Trabajo de carácter general que abarca desde los móviles de la conquista de las Indias hasta la Real Audiencia a fines del siglo XVI. Tiene cierta orientación de historia económica y presenta un estudio sobre las expediciones al interior de la Nueva Granada y la forma como se hacían los repartos del oro conseguido. Friede le da más importancia que otros autores al mayorazgo como móvil de la conquista de América.

F. Gonzáles, 1986, «La Iglesia Colonial», *Historia de Colombia,* Salvat, Bogotá.

Es una reseña muy documentada y analítica, de gran calidad.

M. González, 1970, *El Resguardo en la Nueva Granada,* Universidad Nacional, Bogotá.
Es la obra más importante sobre el tema de los resguardos.

C. H. Haring, 1958, *El imperio hispánico en América,* Peuser, Buenos Aires.
Obra fundamental para entender la empresa de la Conquista española de las Indias. Se analizan las motivaciones de los encomenderos para defender sus intereses, la contumacia de la Corona respecto a una política indígena proteccionista y la incorporación del legalismo a las etnias indígenas como mecanismo de defensa. Trae una interpretación interesante sobre el papel de la Iglesia en las relaciones y cómo las diferencias entre el clero de comunidades y el secular, produjeron diversos resultados de dominación.

G. Hernández de Alba, 1985, «La presencia hispánica en América», *Historia de Colombia,* Salvat, Bogotá y Barcelona.
Este artículo de índole general describe la administración colonial de la audiencia de Santafé, el carácter de los funcionarios y el Real Patronato Regio. Todos estos asuntos tienen que ver con políticas hacia la población aborigen. Esta obra, al igual que las de Haring y Ots se utilizarán sólo como marcos de referencia.

G. Hernández Rodríguez, 1978, *De los chibchas a la Colonia y a la República,* Ediciones internacionales, Bogotá.
Análisis del funcionamiento de la encomienda y la mita entre los muiscas. Hace especial énfasis en la manera cómo ellas se avinieron y se acomodaron al clan y a la tribu tradicionales y cómo los modificaron al tiempo que pudieron conservar algo de su identidad.

C. Langebaek, 1987, *Poblamiento, mercados e integración étnica entre los muiscas,* Banco de la República, Bogotá.
Aunque no se refiere al período hispánico, sí trata aspectos etnológicos de los muiscas que sirven para entender su proceso colonial.

H. Llanos Vargas y R. Pineda Camacho, 1982, *Etnohistoria del Gran Caquetá,* Banco de la República, Bogotá.
Esta obra se refiere a las selvas orientales de Colombia y específicamente a los contactos de sus etnias aborígenes primero con españoles y luego con población nacional. Para el período que nos compete, registra las expediciones de misioneros y conquistadores españoles, el establecimiento de misiones y pueblos de indios, las reacciones de éstos a dichas iniciativas, el desmembramiento de las familias indígenas, las crónicas indígenas sobre estos aconteci-

mientos y la participación de portugueses en la colonización de esos territorios durante el siglo XVIII.

J. Morales y G. Cadavid, 1984, *Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en el área guane,* Banco de la República, Bogotá.
La primera parte aclara la identidad étnica de los guanes como pueblo diferente a los muiscas.

J. Morales Gómez, 1985, «Primeras formas de gobierno; Vasco Núñez de Balboa. La concepción continental del Descubrimiento; gobernaciones de Santa Marta y Cartagena; los banqueros y los conquistadores alemanes; conquista y economía; rebeliones de los conquistadores», *Historia de Colombia,* Salvat, Bogotá y Barcelona.
Estudia la conquista del territorio colombiano no sólo desde la perspectiva de los españoles, sino teniendo en cuenta las actitudes de los nativos americanos. Se hace énfasis en los intentos de los conquistadores para reducir a los indios a vivir en pueblos y a las reacciones de éstos ante tales proyectos.

J. M. Ots Capdequi, 1965, *El estado español en las Indias,* Fondo de Cultura Económica, México, 4.ª ed.
Obra de referencia general que formula descripciones sobre instituciones básicas de las relaciones amerindios-españoles tales como la encomienda, la mita (en sus diversas expresiones), los juicios de residencia a funcionarios españoles, los corregidores de naturales, etc.

B. V. Oviedo, 1930, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada,* Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
Recorrido por pueblos del reino en el siglo XVIII, donde da cuenta del mestizaje tardío.

G. Fernández de Oviedo y Valdés, 1944, *Historia General y Natural de las Indias,* ed. Guaranía, Asunción, 10 vols.
Es un trabajo sumamente importante sobre los primeros contactos con los indios, el establecimiento de las colonias iniciales de Tierra Firme y las relaciones interétnicas en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, de las cuales tuvo conocimiento de primera mano y asistió a muchos de los hechos de armas registrados en ambas.

J. M. Pacheco, S. J., 1989, *Los Jesuitas en Colombia,* Universidad Javeriana, Bogotá.
Esta obra es de indispensable consulta para conocer las relaciones entre los indígenas guahibos de los Llanos orientales de Colombia y occidentales de Venezuela y las misiones de los jesuitas, las cuales se conocen como reducciones. Aparte de los elogios a la obra misionera en los siglos XVII y XVIII, apare-

cen aspectos muy interesantes para tener en cuenta en nuestro trabajo, como son las fugas de los nativos de los campamentos jesuíticos, el proceso de evangelización y la introducción de la economía capitalista utilizando como proletarios a los guahibos. Esta obra recoge y resume las crónicas de los padres Rivero, Gumilla y Cassani, fundamentalmente.

G. Reichell-Dolmatoff, 1951, *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta,* Banco de la República, Bogotá.
Descripción de la conquista española de los taironas y sus vecinos. Reichel sitúa y limita las provincias indígenas creadas por los conquistadores con fines administrativos. El libro da cuenta de la labor de los gobernadores en el siglo XVI hasta Juan Guiral Velón, quien declara la guerra a muerte a los taironas en 1599 y logra así la pacificación de la Sierra.

E. Restrepo Tirado, 1975, *Historia de la Provincia de Santa Marta: Conquista,* Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
Es una descripción muy completa y documentada, pero poco analítica, de las acciones de los diversos gobernadores de Santa Marta en los siglos XVI y XVII. Muy interesantes son los capítulos sobre relaciones con los taironas durante los gobiernos de García de Lerma y Pedro Fernández de Lugo. Los indígenas están relegados a un segundo plano, pero esto se alivia a veces al tratar las rebeliones de Bonda y Mamatoco, que pusieron en aprietos a los colonos de Santa Marta y los mantuvieron en largas penurias por aislamiento.

U. Rojas, 1955, *El cacique de Turmequé,* Imprenta del Departamento, Tunja.
Quizá la mejor biografía de algún cacique de la resistencia producida hasta ahora.

K. Romoli, 1975, «El alto Chocó en el siglo XVI», *Revista Colombiana de Antropología,* Bogotá.
Estudio documental sobre los pueblos de los altos Atrato y San Juan y su conquista inicial.
— 1987, *Los de la lengua de Cueva. Los grupos indígenas del istmo oriental en la época de la conquista española,* Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
Presenta los repartimientos generales de indios que se hicieron en el Darién muy tempranamente y registra la invasión cuna al territorio cueva en la época hispánica.
— 1988, *Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Pacífico,* 3.ª ed., Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
Personalmente, pienso que es la mejor biografía escrita sobre este conquistador español. Es muy valiosa en lo que concierne a los contactos con las etnias indígenas del Darién y el golfo de Urabá, y en general para la gobernación de Castilla del Oro. En ella se dan las bases para un trabajo posterior (los de

la lengua de cueva) donde se explica por qué se terminó esta etnia muy pronto después del descubrimiento del Darién.

E. Service, 1968, «Ethnic relations in Latin America», *Theory in Anthropology,* Aldine, Chicago.
Es el fundamento teórico de esta obra.

H. Timbrorn, 1949, *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca,* Instituto Fernández de Oviedo, Madrid.
Obra sobre los quimbayas, basada en cronistas del siglo XVI.

C. A. Uribe, 1977, «La rebelión Chimila en la provincia de Santa Marta, Nuevo Reino Granada, durante el siglo XVIII», *Estudios Andinos,* Bogotá.
Reseña la campaña final emprendida por don Joaquín de Mier para subyugar a los chimilas y obtener datos documentales muy interesantes, como el presupuesto de la empresa pacificadora y las contribuciones de los particulares para financiarla.

P. Vargas, 1985, «La reducción de indígenas en el río Atrato en el siglo XVII», *Revista de Antropología,* Bogotá.
Muestra la reacción de los emberaes ante la política hispana de reducirlos a vivir en pueblos.

Tercera parte

A. M. Arango y otros, 1990, «Proyecto etnoeducativo en la cultura Emberá-Chamí de Cristianía», *Informe a Colciencias,* Bogotá.
Este informe es un excelente documento para comprender la realidad actual de un grupo indígena altamente deculturado pero apegado a su identidad.

G. Castillo Cárdenas, 1987, *Liberation Theology from below. The life and Thought of Manuel Quintín Lame,* Orbis Books, New York.
La mayor referencia al movimiento indígena de Tierradentro y Tolima, con excelente respaldo documental y bibliográfico.

D. Castrillón Arboleda, 1973, *El Indio Quintín Lame,* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
Con material fotográfico de interés socio-histórico y buen contenido biográfico del líder indígena.

Departamento Nacional de Planeación (D.N.P.), 1989, *Los pueblos indígenas de Colombia,* Bogotá.

El documento oficial más completo y actualizado acerca de aspectos demográficos, tenencia de la tierra y otros de las comunidades indígenas colombianas.

— 1963, *Indios y Blancos en la Guajira,* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.

Colección de artículos escritos por especialistas en varios campos referentes a la Guajira.

Instituto Colombiano de Antropología, 1987, *Introducción a la Colombia Amerindia,* Editorial Presencia, Bogotá.

Compilación de 19 reseñas etnográficas de grupos indígenas del país, por varios autores.

M. Quintín Lame, 1971, *En defensa de mi raza,* Editorial Editextos, Bogotá.

Esta obra es indispensable para comprender el pesamiento del líder indígena.

H. López Méndez, 1960, *Guambia,* Colcultura, Bogotá.

Con excelente material fotográfico y una reseña etnográfica tradicional pero necesariamente completa.

R. V. Morey, 1970, *Ecology and Cultural Change among the Colombian Guahibo.*

Tesis de grado de la universidad de Pittsburg. Es la más completa monografía sobre los guahibos.

G. Reichel-Dolmatoff, 1960, «Notas etnográficas sobre los indios del Chocó», *Revista Colombiana de Antropología,* Bogotá.

Artículo con material fotográfico y un excelente resumen etnográfico de estas culturas.

— 1985, *Los Kogi,* Procultura, Bogotá.

Es la mejor monografía etnográfica de la literatura antropológica de Colombia.

R. Roldán (Compilador), 1990, *Fuero Indígena Colombiano,* Presidencia de la República, Bogotá.

H. J. Steward (editor), 1948, *Handbook of South American Indians,* Washington D. C.

Excelente material etnográfico. Obra de consulta obligatoria para cualquier interesado en la materia.

L. G. Vasco, 1985, *Jaibanás: los verdaderos hombres,* Banco de la República, Bogotá.

La mayor y más completa descripción etnográfica del jaibanismo con excelentes dibujos ilustrativos.

J. Wilbert, 1972, «The Pastoralis: The guajiro of de la Guajira Península», *Survivors of El Dorado,* Praeger, Nueva York.
El último capítulo trata sobre los wayús de Venezuela y Colombia.
— 1986, *Folk Literature if the guajiro Indians*, University of California, Los Ángeles.
Leyendas guajiras con excelentes índices temáticos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *Los indios de Colombia,* de Álvaro Chaves Mendoza, Jorge Morales Gómez y Horacio Calle Restrepo, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Brasil.
- Los indios de Paraguay.
- Los indios de Canadá.
- Antropología del indio americano.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Los indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios de Uruguay.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de Filipinas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

